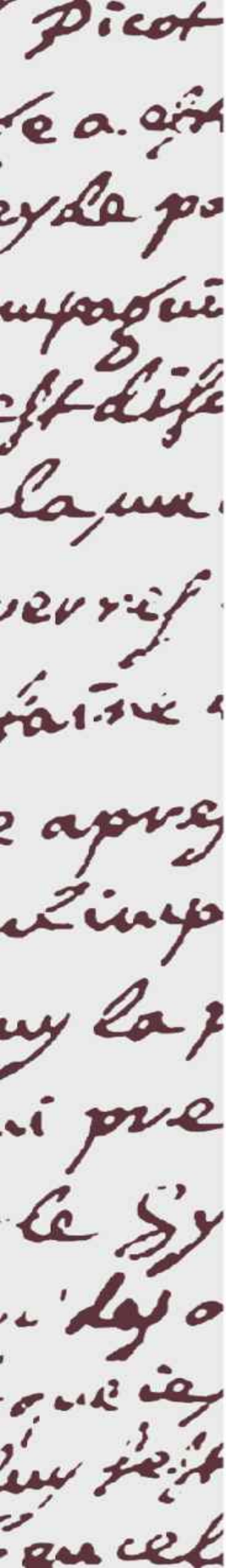


JOSEPH MARÉCHAL S. J.

O ponto de partida da metafísica

LIÇÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E TEÓRICO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

CADERNO 2

O conflito entre racionalismo e empirismo na filosofia moderna, antes de Kant

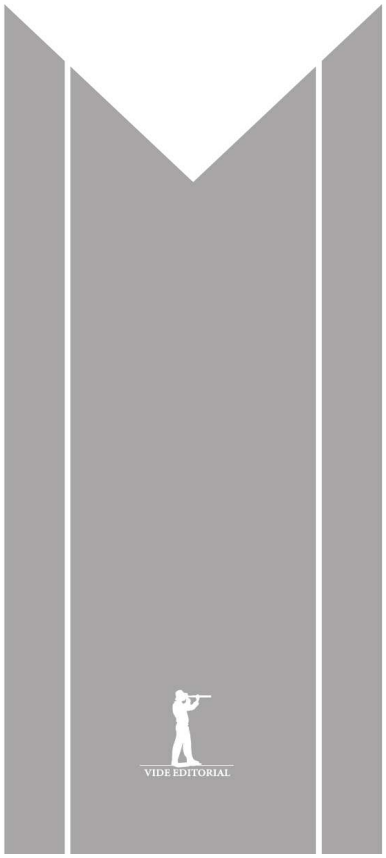
VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica

Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento

CADERNO II

O conflito entre racionalismo e empirismo na filosofia moderna, antes de Kant



VIDE EDITORIAL

Joseph Maréchal

Ponto de partida da metafísica integral

CADERNO II

Tradução:
Lara Christina de Malimpensa

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento
Caderno 2: O conflito entre racionalismo e empirismo na filosofia moderna, antes de Kant
Joseph Maréchal, S. J.
1ª edição — março de 2024 — CEDET
Título original: Le point de départ de la métaphysique:
leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier 2: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant.

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Armando Strazzacappa, 490
CEP: 13087-605 — Campinas, SP
Telefone: (19) 3249-0580
E-mail: livros@cedet.com.br

CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

EDITORES:
Felipe Denardi
Thomaz Perroni

TRADUÇÃO:
Lara Christina de Malimpensa

REVISÃO:
Cristian Clemente
Juliana Coralli Pereira

PREPARAÇÃO DO TEXTO:
Danilo Carandina

DIAGRAMAÇÃO:
Maurício Amaral

CAPA:
Laura Barreto

REVISÃO DE PROVAS:
Andressa Gotierra da Silva
Elena Fiorin
Juliana Coralli Pereira
Lidiane Ferreira Gozzo
Mariana Souto Figueiredo
Paulo Bonafina
Tomaz Lemos
Victor Helder Corrêa Figueiredo

CONSELHO EDITORIAL:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGRÁFICA

Maréchal, S. J., Joseph (1878-1944).
O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento.
Caderno 2: O conflito entre racionalismo e empirismo na filosofia moderna, antes de Kant. / Joseph Maréchal, S. J.
Tradução de Lara Christina de Malimpensa — Campinas, SP: Vide Editorial, 2024.

ISBN: 978-85-9507-230-5

1. Filosofia: metafísica. 2. Epistemologia.
i. Título ii. Autor

CDD – 110 / 121

INDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia: metafísica — 110
2. Epistemologia — 121

VIDE Editorial — www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra.
Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor e do detentor dos direitos autorais.

Sumário

Introdução

Livro I: Na aurora da filosofia moderna

Capítulo I: Exemplo de filosofia antinômica: a “docta ignorantia” de Nicolau de Cusa

Capítulo II: O meio filosófico do Renascimento

Livro II: O desenvolvimento da filosofia moderna, antes de Kant, no sentido do racionalismo

Capítulo I: De Descartes a Spinoza: Descartes

Capítulo II: De Descartes a Spinoza: Malebranche e o monismo da causalidade

Capítulo III: De Descartes a Spinoza: Spinoza e o monismo da substância

Capítulo IV: Spinoza e o monismo da substância (continuação)

Capítulo V: O cartesianismo escolástico de Leibniz e de Wolff

Livro III: O desenvolvimento da filosofia moderna, antes de Kant, na direção do empirismo

Capítulo I: Derivação lógica do empirismo

Capítulo II: Desenvolvimento histórico do empirismo: I. o espírito positivo na filosofia inglesa

Capítulo III: Desenvolvimento histórico do empirismo: II. o semiempirismo de Locke

Capítulo IV: Desenvolvimento histórico do empirismo: III. de Locke a Hume, por Berkeley

Capítulo V: Desenvolvimento histórico do empirismo: IV. o empirismo fenomenista de Hume

Conclusões gerais do Caderno II

Notas de Rodapé

INTRODUÇÃO

Empenhamo-nos, numa primeira série de *Lições* (*Caderno I*), em evidenciar a interpenetração entre metafísica e epistemologia entre os antigos. De fato, entre os filósofos gregos e medievais, o problema geral do realismo se prolonga, em virtude de uma necessidade lógica, no problema da definição recíproca das "essências", ou das formas do ser. Essa delimitação das "essências", para cumprir sua função epistemológica, deve a um só tempo ser rigorosamente coerente e abarcar todo o âmbito do real; deve ser sistemática e abrangente; sem isso, a afirmação — inevitável, contudo — do absoluto metafísico romper-se-ia na contradição ou dissolver-se-ia na incerteza.

Será que conseguimos mostrar que a dupla condição, relembrada aqui, viu-se realizada na Idade Média no âmbito do tomismo autêntico, e tão somente aí? A nosso ver, é manifesto que a viabilidade da crítica antiga do conhecimento e o equilíbrio interno de toda metafísica realista estão ligados à tese central do aristotelismo de S. Tomás: chamemos a esta última como quisermos: teoria "sintética" do conceito, por oposição a uma teoria intuitiva e analítica; ou, antes, teoria do "universal direto"; ou mesmo teoria do "objeto próprio da inteligência humana", identificado à "quididade abstrata das coisas materiais"; ou, por fim, teoria da "participação essencial da sensibilidade em nossas intelecções, graças à unidade substancial entre alma e corpo"; pouco importa a escolha da formulação, pois, em última instância, todas essas expressões significam isto: que aquilo que nos é dado *de início*, pelo exercício natural de nosso conhecimento, não consiste, como se acreditava, em termos antinômicos, que se confrontam numa hostilidade original, suscitando para nós a tarefa decepcionante de conciliá-los sem alterá-los, mas, ao contrário, numa unidade sintética, vivenciada por nós segundo sua indivisão essencial, e que nos entrega

apenas *secundariamente* a oposição relativa de seus princípios constitutivos. O problema da unidade e da multiplicidade — considerado em toda a sua amplitude, até o próprio encontro da unidade pura (inteligibilidade pura) e da pura multiplicidade (materialidade pura) — é-nos proposto, inicialmente, como "resolvido" numa síntese vital, tanto subjetiva como objetiva. No entanto, se viermos a desconhecer essa síntese primitiva e radical, jamais superaremos por completo as antinomias metafísicas. O porquê dessa impotência revelar-se-á cada vez mais completamente ao longo de nossas *Lições*.

Notamos com alguns detalhes os contragolpes provocados pelo desconhecimento do ponto de vista tomista, entre os escolásticos do fim da Idade Média, sobretudo em Duns Scot e em Ockham. Nascida sob os auspícios do nominalismo ockhamista, a filosofia moderna dele herdou, como um apanágio indiscutido, a teoria intuitiva e analítica do conceito: fardo inicialmente despercebido, que pesaria durante três séculos no desenvolvimento dos sistemas; fonte também de múltiplas antinomias, que despontarão sucessivamente sob os tateios dos filósofos e concentrar-se-ão, por fim, em duas correntes nitidamente divergentes: o *dogmatismo racionalista* e o *empirismo fenomenista*. Nessa antinomia suprema, nessa alternativa sem saída, a filosofia pré-kantiana, tão brilhante, tão original, tão ávida de rigor — mas tão pouco atenta a suas origens —, ver-se-á bloqueada, imobilizada.

O objetivo de nosso *Caderno II* é, antes de tudo, expor de que forma, até o advento do kantismo, a filosofia moderna se mantém — sem ter consciência disso — dependente da Idade Média tardia e, se nos permitem uma expressão trivial, despeja pouco a pouco, em teses explícitas, todo o veneno oculto do nominalismo. A menos que se negue seu ponto de partida, ela não podia deixar de desembocar em Hume, ou em Wolff, ou em Spinoza. Estabelecemos, anteriormente, o esquema lógico desse desdobramento:[1] a história progressiva dos sistemas não é menos esquemática.

Será que isso significa dizer que a história não nos ensinará nada além do que o teriam feito quinze linhas de dedução abstrata? De forma alguma: não apenas será muito instrutivo observar a vida latente de certos pressupostos de origem medieval — que transparecem em suas consequências metafísicas sucessivas —, como será talvez até mais interessante surpreender a influência, estimulante ou esterilizante, de tais pressupostos obscuros nas tentativas novas, cada vez mais audaciosas, de edificar uma epistemologia sistemática.

O período pré-kantiano faz compreender melhor o passado medieval que ele prolonga; esclarece também, de antemão, a filosofia crítica que ele prepara.

A fim de evitar qualquer mal-entendido sobre nosso objetivo, instamos à lembrança dos princípios metodológicos que expusemos em nossa "Introdução geral" (*Caderno 1*): não pretendemos escrever uma história da epistemologia, apenas emprestar dessa história os elementos de uma demonstração teórica; esforçamo-nos por ser exatos, sem ter a pretensão de sermos completos. Permitam-nos também remeter à mesma "Introdução geral" para a justificação das regras de bibliografia aplicadas neste volume.

Nota sobre um ponto de terminologia

Havemos de empregar, com mais frequência do que nunca, nesta segunda série das *Lições*, a expressão "racionalismo". Essa palavra designará sempre, em nossa pena (a menos que o contexto lhe confira expressamente outro sentido), a atitude filosófica que consiste em supor que a realidade ontológica é exatamente "representada" — e não apenas "significada" com verdade — pelos conceitos do nosso entendimento.

O racionalismo — "realismo do entendimento" ou "realismo das essências (conceituais)" — desconhece ou negligencia, em nossos conceitos objetivos, a dupla imperfeição seguinte:

1. O índice fenomenal, inseparável da "matéria" (isto é, do conteúdo sensível) de nossos conceitos; imperfeição que impede estes últimos de representar, *segundo sua forma própria*, o objeto transcendente;

2. A estrutura dualista e sintética ("concreção", síntese entre *suppositum* e determinações formais) de todos os nossos conceitos objetivos; imperfeição que impede estes últimos de expressar *diretamente* uma forma simples e, *a fortiori*, o Ser puro.

Demonstraremos posteriormente, de acordo com S. Tomás, essa dupla imperfeição de nosso conhecimento.[2] Se a sublinhamos aqui, é unicamente para estabelecer nossa terminologia e reduzir ao máximo os riscos de mal-entendimento. Por vezes, de fato, a palavra racionalismo é empregada num sentido mais amplo, a ponto até de designar, em geral, o realismo metafísico.[3]

O realismo que, posteriormente, oporemos ao racionalismo pressupõe uma teoria do conhecimento analógico em que esteja estabelecido que nossos conceitos, embora "representem" diretamente (segundo o conteúdo fenomênico deles e segundo o dualismo estrutural de sua "concreção") apenas objetos materiais, podem, contudo, ser transpostos para "significar" (sem, a bem dizer, "representá-los") objetos transcendentes. Já indicamos, no *Caderno* anterior, que emprestaremos essa distinção da *Suma teológica*. Queiram lembrar-se disso, se porventura descrevermos os racionalismos como sistemas filosóficos que assimilam demasiado estreitamente "significação" e "representação".

LIVRO I: NA AURORA DA FILOSOFIA MODERNA

CAPÍTULO I: Exemplo de filosofia antinômica: a "docta ignorantia" de Nicolau de Cusa

É, com toda certeza, demonstrar muito pouca equidade para com o Cardeal de Cusa insistir antes de tudo na estranheza de sua filosofia. Provavelmente absorveu, pelo contato com os místicos alemães e holandeses da Idade Média tardia, um matiz de teosofismo; decerto também, como matemático que era, usou e abusou por vezes do simbolismo dos números; provavelmente amalgamou o pitagorismo e o neoplatonismo com a tradição escolástica um pouco mesclada que ele haurira nas faculdades de Heidelberg, Pádua e Colônia; com todas essas originalidades, não deixou de ser um espírito extremamente culto, engenhoso e independente, dotado do senso da unidade sistemática e, de forma alguma, como tantos de seus contemporâneos, um seguidor obtuso ou um polemista irrefletido. Aquilo que, para nós, no ponto em que chegamos, constitui o interesse especial de sua filosofia é que ela nos expõe, cruamente e com um mínimo de complicações estranhas, a reação de um humanista do primeiro Renascimento, filósofo acolhedor e pessoal, aos elementos antinômicos postos em circulação pela escolástica tardia.[4]

Empreenderemos, portanto, uma espécie de contraprova das conclusões de nosso caderno anterior. Elas contêm, por assim dizer,

uma análise do solo preparado pelas escolas não tomistas do fim da Idade Média, sobretudo o escotismo e ockhamismo. Vejamos agora se o exame dos primeiros produtos, que cresceram espontaneamente nesse solo, confirma os resultados de nossa análise.

Consideraremos na filosofia do Cardeal de Cusa: primeiro, uma antítese geral, que comanda toda a sua perspectiva; segundo, o princípio de uma solução filosófica da antítese; terceiro, algumas teses metafísicas conexas.

§ 1 — Uma antinomia fundamental

A obra inteira de Nicolau de Cusa é dominada pela oposição entre *dois gêneros de conhecimentos*: 1. O que nasce na ordem sensível e desenvolve-se pelo raciocínio analítico exercido sobre os conceitos (*ratio*); 2. O conhecimento de pura inteligência (*intellectus*). Na terminologia moderna, que já empregamos ao longo das páginas anteriores, opunham-se, em sentido equivalente — exceto pela inversão dos termos —, o *entendimento* (ou inteligência discursiva) e a *razão* (*superior* ou *transcendente*).

É certo, escreve o cardeal filósofo, que o homem é dotado de um amor inato ao verdadeiro e abraça sinceramente tudo o que dele apresenta aparência indubitável.

> Quamobrem sanum liberum intellectum, verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus; no dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.[5]

Um cartesiano não se expressaria melhor.

No entanto, nosso conhecimento vincula-se com igual certeza a duas classes de objetos: aos objetos finitos, à criação; e ao objeto infinito, absoluto, a Deus.

Examinemos de mais perto a natureza desse duplo conhecimento.

O mundo criado nos aparece como uma imensa coleção *de indivíduos*, ligados entre si por um sistema estritamente hierarquizado de *relações*. Dos indivíduos, temos uma percepção intelectual direta; as relações só nos são acessíveis em nossos juízos, nos quais conceitos abstratos desempenham um papel necessário. Isso porque tais juízos sempre afirmam ou negam uma *identidade na pluralidade*, isto é, um *universal*. O universal se obtém pelo procedimento clássico; a abstração sucessiva das similitudes, cada vez mais extensas, constatadas nos seres finitos, estabelece entre eles um sistema de *diferenças* escalonadas e *comunidades* complementares: diferenças individuais e comunidade específica, diferenças específicas e comunidade genérica inferior, por fim diferenças genéricas e comunidades abstratas ulteriores. A cada plano da diversidade das coisas, o espírito analítico (a "ratio") descobre a unidade na pluralidade, a comunidade definida na diferença. Isto, porém, é precisamente a operação constitutiva do "número". Com efeito, o que é o *número*?

> Ut in numeris intentionem declaremus, numerus est explicatio unitatis; numerus autem intentionem dicit; ratio autem ex mente est; propterea bruta, quae mentem non habent, numerare nequeunt. Sicut igitur ex nostra mente, *per hoc quod circa unum commune multa singulariter intelligimus, numerus exoritur*, ita [...] etc.[6]

Assim definido, o número é verdadeiramente a alavanca do raciocínio; de fato, como passamos do conhecido ao desconhecido, senão por intermédio de uma proporcionalidade, que repousa por inteiro no pertencimento comum de um único e mesmo termo mediano?

> Omnes autem investigantes, in comparatione praesuppositi certi proportionaliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens [...]. Proportio vero, cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit.[7]

No entanto, se esse é o processo racional, o objeto próprio da "ratio" apresenta-se então essencialmente submetido ao número, e se esse objeto próprio é o "finito" como tal, será preciso dizer que o "finito", na qualidade de "finito", é o "enumerável", o "multiplicável". É bem esse o pensamento do Cardeal de Cusa. Ele adere expressamen te ao princípio

pitagórico: “Sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero, cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia, atque ipsa entium pluralitas”.[8]

> Non est igitur numerus, qui proportionem efficit, in quantitate tantum, sed in omnibus quae quovis modo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat.[9]

Contudo, ao lado desse conhecimento racional das *coisas*, baseado no número, ergue-se em nós o conhecimento do ser incriado, infinito, de *Deus*.

Deus se revela à humanidade pela fé, pela iluminação especial do “intelectus” na visão mística e, até certo ponto, também, negativamente, pela razão. Voltaremos mais adiante a esse conhecimento “racional” de Deus.

Seja qual for a via pela qual cheguemos a alcançá-lo, Deus se nos apresenta como o ser absoluto, infinito, que transcende o número, e princípio supereminente de todas as coisas. Ele é o “máximo absoluto” das realidades enumeráveis, aquele em quem converge de fato toda a entidade dispersa delas, como em uma forma superior do Ser; no entanto, ao mesmo tempo em que está *acima* de todo ser, ele deve encontrar-se intimamente presente *em* todo ser, por mais ínfimo que este seja; por isso, nele o “máximo absoluto” coincide com o “mínimo absoluto”.

O “máximo absoluto” não deve ser confundido com aquele outro “máximo” a que nos conduz a razão analítica. Esta, de abstração em abstração, por fim depreende, da multiplicidade das coisas, sua unidade simplesmente universal (o *ens* abstrato): essa unidade abstrata é real; no entanto, como o pretendem os peripatéticos, não tem substância senão nos indivíduos subsistentes: sua prioridade sobre os indivíduos é uma prioridade de razão:

> *Quod quidem maximum (universum)*, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia quae sunt ab absoluto sint in eo, et ipsum in omnibus, non habet tamen extra

pluralitatem (in qua est) subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat.[10]

O *máximo universal* (unidade suprema do mundo cognoscível) é uma unidade estritamente "enumerável"; o *máximo absoluto* é uma unidade que transcende o número. Por isso, a razão analítica, ligada ao número, permanece incapaz de elevar-se por seus procedimentos usuais ao *máximo absoluto*, isto é, ao "infinito". "Omnis [...] inquisitio (rationis) in comparativa proportione, facili vel difficili, existit: propter quod, infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est".[11]

O conhecimento de Deus é, portanto, *suprarracional*.

Eis-nos diante de duas ordens de conhecimentos, entre as quais o contraste se revela à primeira vista. Existe a possibilidade de que nos conduzam a enunciações opostas. E a verdade, decerto, é una. O que escolheremos, em caso de conflito? A *razão analítica* (a "ratio"), ou a *razão superior*, metempírica (o "intellectus")?

Tentemos. Consideremos Deus e as coisas primeiramente *do ponto de vista absoluto* do "intellectus".

Desse ponto de vista, Deus nos é dado como o "máximo absoluto", o Infinito; e as coisas só podem ser uma "explicitação" inteiramente determinada da unidade absoluta na multiplicidade dos *indivíduos* subsistentes, os quais representariam, cada qual à sua maneira, a unidade do princípio de que derivam. Entre a unidade suprema e as unidades individuais, nosso entendimento abstrativo escalona, é verdade, uma série de unidades universais, genéricas e específicas: contudo, essas unidades, incompletamente determinadas, subsistem tão somente em virtude da "última diferença", a diferença individual. Não representam exatamente, portanto, o modo real e direto de comunicação de Deus às coisas; esse modo deve oferecer, de saída, na mais perfeita unidade universal, a própria variedade dos indivíduos que ele constitui. Sendo assim, o juízo, pelo qual nossa razão define para nós os objetos ao atribuir-lhes, por identidade, algum conceito geral, alguma forma abstrata de participação da unidade absoluta, esse juízo

nunca será algo além de uma aproximação mais ou menos ampla da realidade.

Por isso, a "quididade" própria das coisas, a verdadeira essência inteligível delas, permanece totalmente fora de nosso alcance: para penetrar-lhes a realidade, seria preciso apreendê-las do ponto de vista da verdade absoluta, isto é, do próprio seio da divindade. Nosso conhecimento abstrativo não apenas é *incompleto*, como também, de alto a baixo na escala dos "inteligíveis", *positivamente falseado*, pois situa forçosamente o lugar das diferenças finitas numa unidade relativamente próxima — um gênero ou uma espécie —, quando ele deve ser remetido a Deus.

Não obstante a extensão da citação, será mais vantajoso ouvir o próprio Nicolau de Cusa expor seu pensamento:

> Et quoniam aequalitatem reperimus gradualem (inter res creatas), ut unum aequalius uni sit quam alteri, secundum convenientiam et differentiam genericam, specificam, localem, influentialem et temporalem cum similibus, patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similiora esse possint. Hinc mensura et mensuratum, quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt. *Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise intelligere*. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne, non ipsum verum existens, praecise mensurare non potest [...]. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem *sicut polygonia ad circulum*: quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat. Patet igitur de vero nos non aliud se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. *Quidditas* ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate intelligibilis est et per omens philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta. Et quanto in hac ignorantia profondius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem.[12]

O filósofo, por conseguinte, caso se situe do ponto de vista do absoluto, vê-se forçado a condenar todas as afirmações da razão analítica, por mais necessárias que pareçam: não há verdadeira identidade formal na pluralidade das coisas; não há, por tanto, juízo humano totalmente verdadeiro. Logicamente também, seria preciso dizer que o número não passa de um *simbolismo* racional.

Invertamos o ponto de vista e situemo-nos agora no centro da razão analítica, para considerar Deus e as coisas a partir daí.

Parece que nada ganharíamos com a troca: há pouco, olhando de alto a baixo, era o conhecimento racional das coisas que considerávamos radicalmente falseado; agora, ao olhar de baixo para o alto, é no cerne da verdade absoluta que veremos instaurar-se a contradição.

Com efeito, Deus nos é revelado, por outro lado, como a "complicatio omnium rerum", como o "máximo absoluto", "in quo sunt omnia sine pluralitate". Ele é unidade perfeita, que contém eminentemente toda a multiplicidade das coisas. No entanto, essa multiplicidade, ao lado de nossa razão analítica, é feita de oposições, que parecem refluir em Deus.

Escutemos ainda o Cardeal de Cusa: O *máximo absoluto*, diz ele, que deve ser ao mesmo tempo o *mínimo absoluto*,

> supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est. Sed ita est hoc, quia est omnia. Et ita omnia quia est nullum. Et ita maxime hoc, quia est minime ipsum. Non est enim aliud dicere: Deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux, quam ita: Deus est maxime lux, quia est minime lux [...]. Hoc autem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis.[13]

Se, portanto, quiséssemos expressar Deus para nós mesmos por meio da razão analítica, isto é, por atribuição ou por negação de conceitos, precisaríamos nos conformar em sacrificar o valor absoluto do princípio de contradição, pois Deus nos apareceria forçosamente como o "lugar das afirmações contraditórias". A contradição chega a ser tão fatalmente inerente ao nosso conhecimento humano do absoluto que sentimos sua aresta cortante sobressair inevitavelmente, mesmo sob nossas representações simbólicas de Deus.

Com efeito, parece que poderíamos conceber legitimamente uma representação metafórica de Deus, visto que o universo sensível, oriundo de Deus, é sua imagem multiplicada. Ora, entre os símbolos

que as coisas finitas podem oferecer, o mais estável, o mais garantido, o mais depurado e, portanto, o mais fiel, é o símbolo matemático. Nicolau de Cusa estuda muito especialmente esse simbolismo matemático, e o que descobre? A contradição, sempre. Deus não se deixa representar senão por um desdobramento de paradoxos antinômicos. Eis os principais, resumidos em duas linhas:

> Dico igitur [de Maximo absoluto]: si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus, et esset sphaera. Et pariformiter si esset sphaera infinita, illa esset triangulus, circulus et linea. Et ita de triangulo infinito atque circulo infinito idem dicendum est.[14]

Não é apenas no ser de Deus que a razão analítica se choca com a contradição, é *no próprio ser das coisas finitas* na medida em que dependem de Deus. Admitir a *contingência* delas é a um só tempo afirmar-lhes e negar-lhes o ser: elas são e elas não são; são mais do que nada, porém são menos que ser. O que diremos, portanto, que são? De fato, como conceber um composto de ser e não-ser?

> Quis igitur copulando simul in creatura necessitatem absolutam a qua est, et contingentiam sine qua non est, potest intelligere esse eius? [...] Videtur igitur neque esse, per hoc quod descendit de esse; neque non esse, quia est ante nihil; neque composita ex illis. Noster autem intellectus, qui nequit transilire contradictoria, *divisive aut compositive* [isto é: judicativamente] esse *creaturae non attingit*, quamvis sciat eius esse non esse nisi ab esse maximi.[15]

A mesma oposição contraditória surgiria na aplicação das noções de unidade e pluralidade, de simplicidade e composição, ou, em geral, de qualquer outro par conceitual.

§ 2 — Tentativa de solução

Entre o conhecimento transcendente e o conhecimento de experiência (entre a "razão" e o "entendimento", na terminologia kantiana) a antinomia se revela, portanto, muito nítida. Como reduzi-la? Não é garantido que uma redução seja possível. O Cardeal de Cusa propõe uma solução que consiste em adotar a antinomia, em vez de resolvê-la.

Decerto, nossa "razão" conhece tão somente um universo *submetido à lei do número*; e as unidades abstratas genéricas e específicas de que nos servimos não passam de unidades supostas. Ademais, a natureza de Deus e a própria natureza das coisas criadas aparecem à nossa razão sob o emblema da contradição. No entanto, embora, do ponto de vista de nossa razão, o ser de Deus e o ser das coisas só possam parecer irremediavelmente contraditórios, possuímos, todavia, um corretivo para essa ilusão natural: a consciência da imbecilidade radical de nossa razão obtusa. *Nossa verdadeira ciência consiste em conhecer nossa ignorância*, sabendo, contudo, que a oposição interna de nossos símbolos racionais se revolve no infinito. A "docta ignorantia" nos impede de tomar o símbolo pela realidade e, por isso mesmo, deixa nossa inteligência superior aberta à iluminação da fé e da união mística.

"Maximum absolutum *incomprehensibiliter* intelligitur".

> Maximum quo maius esse nequit, simpliciter et absolute, cum maius sit quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, no aliter quam *incomprehensibiliter* attingimus. Nam cum non sit de natura eorum quae excedens admittunt et excessum, super omne id est quod per nos concipi potest.[16]
>
> Praecisa veritas est *incomprehensibilis*.[17]
>
> Esse creaturae (est) *inintelligibiliter* ab esse primi.[18]
>
> Non potest [...] finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise intelligere.[19]
>
> Praecisio combinationum in rebus corporalibus, ac adaptatio congrua noti ad ignotum, *humanam rationem supergreditur*: adeo ut Socrati visum sit se nihil scire nisi quod ignoraret.[20]

Em resumo, ignorância de ponta a ponta. O enigma do Criador e da criatura nos é proposto em termos simbólicos, que não podemos decifrar: sabemos apenas que têm um sentido oculto e que a palavra do enigma está em Deus.

§ 3 — Algumas teses metafísicas conexas

Nem sempre é fácil, nas elaborações do Cardeal de Cusa, distinguir as posições que ele pretende justificar racionalmente dos pressupostos que empresta de fontes metarracionais. Ao ouvi-lo enunciar seus princípios fundamentais, acreditaríamos que fosse perfeitamente agnóstico; e pouco depois o surpreendemos a desenvolver teses metafísicas, sobre as quais indagamos, com algum espanto, se deixaram de assumir, a seus olhos, um valor puramente simbólico ou, no máximo, um valor de indefinida aproximação. Esse é o caso da doutrina que ele professa sobre três pontos de primeira importância: *a existência de Deus, a natureza de Deus*, *as relações que ligam o mundo a Deus*. Sem tentar aqui reconstituir historicamente seu pensamento, o que exigiria uma justificação documental mais extensa, limitar-nos-emos a apreender alguns de seus aspectos característicos associados ao nosso assunto.

a) Um moderno, ao abordar por suas grandes linhas a filosofia do Cardeal de Cusa, não teria muita dificuldade de opor-lhe esta objeção: "Vossa filosofia só é antinômica porque quereis inserir nela a antinomia. Vós mesmo admitis que nosso conhecimento racional parte por inteiro da percepção dos indivíduos sensíveis, e se eleva aos conceitos mais abstratos ao apoiar-se num escalonamento de similitudes; vós admitis que nossas afirmações e nossas negações dizem respeito exclusivamente — se as tomarmos ao pé da letra — a tais indivíduos; e reconheceis ainda que nosso único raciocínio válido é o que se fundamenta na proporcionalidade dos termos extremos em relação a um termo médio unívoco incluído por ambos. Chamemos de 'razão analítica' a faculdade que efetua tais operações abstrativas e dedutivas a partir das percepções individuais. Por que a razão analítica não me daria uma imagem fiel e coerente do mundo? Entregue a si mesma, ela desenvolve suas atividades, sem choque e sem contradição. Onde surge, em nós, a antinomia? No ponto preciso em que vós fazeis interferir, na razão analítica, a noção de um *absoluto* que transcende o número e as coisas finitas. Mas de onde tirais semelhante noção? Com que direito impô-la-eis a mim? Visto que ela suscita a contradição em toda parte onde a introduzo, está, portanto, logicamente condenada, em virtude do critério mais fundamental do meu pensamento: ela é um daqueles pseudoconceitos, cuja unidade toda factícia se esfacela

quando posta à prova. A crença, dir-me-eis, ou antes a iluminação mística da inteligência, impõe a vosso pensamento a transcendência de um absoluto. Que seja. Mas a iluminação mística paira muito acima da filosofia, e posso não compartilhar vossa crença. Se a *Docta Ignorantia* é obra de filósofo, e não apenas de crente, vós me deveis, antes de tudo, uma prova racional da existência de Deus".

Na realidade, por mais estranha que a tentativa possa parecer numa filosofia agnóstica, Nicolau de Cusa esboça em diversos lugares essa demonstração, sem muito insistir nela, é verdade. Resta ver se uma demonstração, confinada, por hipótese, ao alcance restrito da razão analítica, pode elevar-se até a existência de um absoluto transcendente.

Deixemos de lado os argumentos indiretos (como o do consentimento universal) e os que se relacionam à forma paralogística do argumento ontológico anselmiano. O Cardeal de Cusa tenta também verdadeiras provas *a posteriori*.

E primeiramente, não deixa de fazer, aqui e ali, um apelo bastante vago ao princípio tradicional de causalidade. No entanto, todos sabem que, para assumir um valor probatório, o princípio de causalidade deve ser especificado e criticado. Será que se trata do princípio empírico e indutivo de causalidade? Manifestamente, não extrairemos disso, na melhor das hipóteses, senão uma causa universal empírica, da mesma ordem que as outras causas empíricas. Será que se trata, ao contrário, do princípio da causalidade transcendente? Não se vê muito bem como esse princípio poderia ligar-se à razão analítica, à "ratio" do Cardeal de Cusa, que procede exclusivamente por abstração e proporção. Restaria a hipótese de uma faculdade nova, que se associa à razão analítica e se eleva acima dela, uma espécie de faculdade intuitiva das causas profundas do ser. Mas quem demonstrará que meu instinto de causalidade não pode ser interpretado mais modestamente? Do mesmo modo, Nicolau de Cusa, que conhecia a crítica ockhamista[21] mas não aderia a ela totalmente, tenta uma via mediana entre o raciocínio puramente analítico e o recurso direto à razão transcendente. A existência de um princípio "infinito" não é propriamente um "objeto",

mas um *postulado* da razão analítica; o "finito", exatamente por fazer "número", exige "o infinito em ato".

> Ostensum est [...] omnia, praeter unum maximum, [...] finita et terminata esse. Finitum vero terminatum habet a quo incipit et ad quod terminatur. Et quia non potest dici quod illud sit maius dato finito, et finitum, ita semper in infinitum progrediendo (quoniam in excedentibus et excessis progressio in infinitum actu fieri non potest, alioqui maximum esset de natura finitorum) igitur necessario est *maximum actu,* omnium finitorum principium et finis.[22]

Cumpre-nos examinar à lupa esse breve raciocínio, pois ele representa, com efeito, o esforço mais concentrado da razão analítica para alcançar a Deus.

O argumento se apoia na constatada finitude das coisas: cada uma delas nos aparece encerrada, no tempo e no espaço, entre um *terminus a quo* e um *terminus ad quem*. Admitamos sem discussões que a razão abstrativa possa estender legitimamente a todo ser "finito", como tal, essa circunscrição dos diversos objetos de nossa experiência por outros objetos que os limitam tanto na anterioridade como na posterioridade. Será que a generalização dessa condição empírica nos forçará, em virtude do próprio princípio de contradição, a sair do âmbito da experiência e do "finito" para afirmar uma transcendência?

Sim, responde Nicolau de Cusa. Isso porque, se admitis que cada coisa finita deve relacionar-se a um "princípio" e a um "fim" distintos dela, e se, por outro lado, pretendêsseis que "esse princípio e esse fim" deveriam inevitavelmente, por sua vez, ser finitos, deveríeis logicamente conceber o mundo como uma série *atualmente infinita* de objetos que se condicionam uns aos outros; deveríeis admitir *a possibilidade do número infinito*.

Notemos bem essa tese negativa (a impossibilidade do infinito numérico), que constitui o nó de toda a argumentação; de fato, um ponto de vista idêntico, como se pode pressentir, encontrar-se-á na filosofia moderna, em todos os que, partindo do princípio nominalista, não querem, contudo, sacrificar o conhecimento racional da divindade. Subsiste apenas um único apoio para a argumentação deles: a contradição interna suscitada pela ideia da infinitude do finito, isto é,

aqui, a ideia de uma perenidade sucessiva do tempo e de uma imensidade sem limites do espaço. No entanto, será que essa ideia é evidentemente contraditória? Será que existe, no próprio conceito do tempo ou do espaço, uma nota *essencialmente limitadora*? Filósofos eminentes não acreditaram nisso; e bem se pode citar, entre eles, S. Tomás de Aquino, que não considerava que a hipótese, falsa aliás, de uma criação *ab aeterno*, isto é, de uma ilimitação temporal do mundo, fosse contrária à razão. Reencontraremos esse mesmo problema do número infinito, sob uma formulação mais rigorosa, no estudo das antinomias kantianas.

Sejamos generosos: relevemos a Nicolau de Cusa o princípio fundamental de sua argumentação e aceitemos que uma série de objetos finitos deva ter um princípio e um termo que não possam ser nenhuma das unidades da série. Postulemos, portanto, a seguinte *premissa maior*: A série inteira dos objetos finitos deve ter um princípio inicial e um termo final que não sejam afetados pela finitude particular dos objetos da série. E acrescentaremos esta *premissa menor* que o Cardeal de Cusa também deve aceitar: Mas a finitude segundo a qual são seriados os objetos de nossa experiência é exatamente aquela que os enquadra no "número", isto é, a limitação mútua deles no tempo e no espaço. *Conclusão*: É preciso que a série desses objetos tenha um princípio e um fim ilimitados no tempo e no espaço. Concluímos não pelo infinito puro e simples, mas por uma transcendência vaga em relação ao número, isto é, em relação ao tempo e ao espaço. No fundo — é o que constataremos melhor mais adiante —, essa transcendência diminuída é o que Nicolau de Cusa ornamenta com o nome de "infinitude". Transcendência diminuída: pois um princípio "inumerável", um princípio não espacial e não temporal das coisas de nossa experiência, poderia ainda ser-lhes ontologicamente *imanente*; o monismo ontológico de Spinoza mostrará, posteriormente, a realização consumada dessa possibilidade lógica.

b) Se o leitor que se dispôs a acompanhar-nos até aqui mantinha alguma dúvida sobre a impotência em que Nicolau de Cusa se debate diante da tarefa de demonstrar a transcendência divina, sua dúvida,

acreditamos, não resistiria ao estudo das passagens da *Docta ignorantia* mais especialmente relativas à *natureza de Deus*.

De quais elementos dispõe a filosofia do Cardeal de Cusa para definir a natureza de Deus? Nosso entendimento (*ratio*) parte da diversidade dos indivíduos e procede daí por abstrações sucessivas. Do ponto de vista qualitativo, toda essa multiplicidade se resolve em princípios de unidade cada vez mais abstratos, até se confundir num princípio derradeiro, um último universal, *imanente* a todos os objetos. Para além, a análise "racional" não alcança mais nada, e nada pode alcançar. É incapaz, portanto, de fornecer-nos, por si só, uma noção qualitativa do *transcendente*. Por outro lado, contudo, a diversidade qualitativa, em todos os seus graus de redução, e o próprio supremo universal estão submetidos à lei do número, isto é, são necessariamente concebidos como *multiplicáveis*, como repetíveis à maneira das unidades de um número. Ora, o número representa, nos seres finitos, o próprio princípio da *distinção* e da *seriação* deles: "Sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero, cessant rerum descretio, ordo, proportio, harmonia, atque ipsa *entium pluralitas*".[23] Um ser finito caracteriza-se, portanto, *como ser finito*, pela reunião de dois aspectos correlativos: 1. A participação do supremo universal, do ser abstrato; 2. Sob a condição do número, isto é, segundo uma potência de multiplicação numérica.

Desta vez, parece que teríamos o meio de definir, pela "ratio", uma realidade que ultrapassaria não apenas o âmbito de nossa experiência limitada, mas o âmbito inteiro do "finito".

A rigor, poderíamos negar os limites de nossa experiência e supor infinito o "número" segundo o qual os objetos constituem uma série no tempo e no espaço: seria isso "o infinito do número". Nicolau de Cusa, como vimos anteriormente, rejeita essa possibilidade do número infinito: "Quodsi numerus ipse esset infinitus", diz ele a esse respeito, "cessarent omnia praemissa. In idem enim redit numerum infinitum esse, et minime esse".[24]

No entanto, poder-se-ia também conceber uma transcendência que se define pela própria unidade de nosso "universal analítico", o "ser abstrato", liberado, todavia, da lei do número e declarado "imultiplicável", único. Aí estamos! Detemos por fim a noção do Deus cuja existência demonstrávamos há pouco, pela necessidade de um "maximum actu": "Haec unitas [Maximi absoluti seu Dei] cum maxima sit, *non est multiplicabilis*. Deus ita est unus, ut sit actu omne id quod, possibile est esse; quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis". "Deitas itaque est unitas infinita".[25]

"Infinita": somos instruídos sobre o sentido que essa noção apresenta para o Cardeal de Cusa: a transcendência sobre o número, a universalidade sem a multiplicabilidade. Daí à infinitude ontológica e à transcendência absoluta resta certa margem. E um tomista acharia até que a transcendência em relação ao número é simplesmente a transcendência em relação à quantidade material. Sendo assim, a teodiceia de Nicolau de Cusa — supondo-se que todos esses raciocínios sejam exatos — resumir-se-ia nesta formulação: "Deus é o *princípio inquantitativo* do conjunto dos objetos enumeráveis". Será suficiente? O demiurgo neoplatônico tanto quanto a substância imanente de Spinoza encontrar-se-iam à vontade nessa definição...

c) Existem, na diversidade das teses metafísicas, certos agrupamentos que voltam à tona, quase semelhantes, nas sucessivas épocas da história da filosofia.[26] Suas afinidades lógicas suscitam-lhes uma espécie de autonomia. O Cardeal de Cusa não escapa à atração desses agrupamentos naturais. De tendência agnóstica por sua teoria conceitualista da "ratio", deveria pender, porém, para o *realismo do entendimento*, próprio das teorias platônicas, a partir do momento em que esquecia seu agnosticismo erudito para filosofar livremente segundo os hábitos de espírito que trazia de seu meio. Por quê? Constatamos uma inclinação análoga em Duns Scot. É que tanto um como outro, o sutil doutor franciscano e o engenhoso cardeal, exageram o papel que cabe, no conhecimento racional do Ser transcendente, à triagem analítica dos *elementos de representação* do conceito. Depois de haver cortado Deus do mundo, eles são levados,

em contrapartida, a pensar a natureza divina demasiadamente "em função do mundo" e, por essa razão ainda, veem-se em apuros quando se trata de definir bem a transcendência divina. Falta-lhes uma visão penetrante da "analogia do ser".

Quanto às relações entre Deus e o mundo, o Cardeal de Cusa professa algumas teses que beiram o emanatismo da escola de Alexandria. Não apenas a criação apresenta, aos nossos olhos imperfeitos, o desdobramento simbólico da natureza divina,[27] como também, em sua essência profunda, a criação é tão somente a refração natural e multiplicada dessa quididade única e absoluta, constituída pelo Ser de Deus; imagina-se Deus como a forma concentrada, simples a ponto de já não ser multiplicável, de toda a soma das formas espalhadas na criação. Entre a *soma do ser finito* e *o ser simples de Deus*, haveria a tentação de estabelecer uma equivalência completa, apenas com a reserva do modo de realização, dependente de um lado, absoluto do outro. E, então, a criação se parece tanto com Deus que não se pode concebê-la diferente do que é: *único modo possível* de expansão divina, ela é também, portanto, *o melhor*. O "otimismo", que pressagia o de Leibniz, é aqui uma consequência direta do emanatismo. Perguntamo-nos, por fim, embora o Cardeal de Cusa não formule o problema e não pareça perceber sua gravidade, se a relação do mundo com Deus não é *recíproca*, isto é, se (não obstante a afirmada "contingência" das coisas finitas) a expansão do Deus criador já requerida quanto à forma não se torna pura e simplesmente necessária, como uma consequência inseparável da natureza divina: seria essa, por antecipação, a formulação mais refinada do panteísmo moderno, na medida em que se distingue do teísmo.

Respiguemos alguns textos.

> Deus est *omnia complicans*, in hoc quod omnia in eo. Est *omnia explicans*, in hoc quod ipse in omnibus.[28]

> Ex his, multa investigator elicere poterit. Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, sed in ipsis est *id quod* sunt contracte; et quia quidditas solis *absoluta*, non est aliud a quidditate *absoluta* lunae, *quoniam est ipse Deus qui est entitas et quidditas absoluta omnium* [...] etc.[29]

> Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unicae formae sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo, *quasi creatura sit Deus occasionatus*, sicut accidens substantia occasionata et mulier vir occasionatus? Quoniam *ipsa forma infinita*, non est nisi finite recepta: ut omnis creatura sit quasi *infinitas finita*, aut *Deus creatus*; ut sit *eo modo quo hoc melius esse possit*, ac si dixisset Creator: fiat, et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, *hoc factum est quod fieri potuit Deo similius*. Ex quo subinfertur omnem creaturam, ut talem, perfectam, etiamsi alterius respectu minus perfecta videatur.[30]

Nessas passagens, o otimismo é claramente professado. O emanatismo pareceria sê-lo também, não fosse o corretivo — insuficiente, aliás — fornecido por outras passagens: ao menos se pode afirmar que, no Cardeal de Cusa, as restrições ortodoxas não são inspiradas por sua filosofia racional, mas por sua fé religiosa.

Em outra passagem, no cap. VIII do livro II, fólio XVIII, a simpatia pelo neoplatonismo, em detrimento do aristotelismo, é abertamente exibida. No entanto, reconhece-se que o platonismo deve sofrer alguns retoques para tornar-se uma filosofia cristã. E quais são as correções requeridas? A supressão do demiurgo, supérfluo em uma teologia trinitária, em que o Verbo é consubstancial ao Pai; depois, a negação daquela necessidade extrínseca — *Fatum* ou Ἀνάγκη — que a coexistência de uma "matéria eterna" (de uma "possibilitas extrinseca" de onde Deus devia extrair as coisas, pela comunicação ativa do demiurgo e pelo instrumento do "motus") impunha às expansões do Princípio Absoluto.

Para Nicolau de Cusa, o demiurgo, protótipo das coisas, reflui, portanto, em Deus; e a "possibilidade" absoluta, exigência de criação, confunde-se também com a própria natureza de Deus. Será que, assim, o filósofo católico suprimiu, como acredita ter feito, o *Fatum* antigo? Pode-se duvidar disso e indagar se ele não transpôs, meramente, essa necessidade de criar para o interior da natureza divina.

Mas — ele poderia responder — pelo próprio fato de que eu remeto ao interior do ser divino o elo entre a "possibilidade" e a "ação criadora", nego a necessidade desse elo! — Sim, decerto, se ele houvesse demonstrado previamente a transcendência absoluta, a atualidade pura, do primeiro princípio das coisas; em outros termos, se houvesse

estabelecido solidamente que em Deus não existe, de maneira alguma e sob forma alguma, uma "natureza" limitadora do Ser. No entanto, a própria impotência de sua filosofia o arrasta, a partir do momento em que quer "platonizar", para as consequências naturais do emanatismo; ele pode, aliás, evadir-se ainda pela fé, e a do Cardeal de Cusa está acima de qualquer suspeita.

Otimismo, emanatismo, talvez fatalismo: eis, portanto, no mínimo, pontos de vista contra os quais a filosofia do Cardeal de Cusa oferece pouca proteção. Será que protege melhor contra um imanentismo ontológico vizinho do monismo? Que se faça juízo sobre isso: a imanência de Deus nas coisas faz-se pela mediação do "universal" supremo, unidade cuja contração múltipla constitui o "universo"; e o próprio Deus parece reduzido à medida desse "universal", que apenas foi liberado, por decreto, de toda multiplicidade potencial. Por isso se pode dizer que Deus é, embora num sentido "absoluto", a "quididade do mundo".

> Quare patet quod, cum *universum* [*o Universo*, considerado segundo sua quididade *universal*] sit quidditas contracta [...], hinc identitas universi est in diversitate, sicut unitas in pluralitate [...]. Universum dicit pluralitatem, hoc est unitatem plurium. Propter hoc, sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates et in Platone Plato, ita universum ad omnia.
>
> Sicut in intentione artificis est prius totum, puta domus, quam pars, puta paries; ita dicimus, cum ex intentione Dei, omnia in esse prodierunt, quod tunc *uni versum* prius prodiit, et in eius consequentiam omnia, sine quibus nec universum nec perfectum esse potest. Unde *sicut abstractum est in concreto, ita absolutum maximum* (=Deum) *in contracto maximo* (=universo) *prioriter consideramus, ut sit consequenter in omnibus particularibus*; quia est *absolute* in eo quod est omnia contracte (= *in universo*). *Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta.* Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud. *Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte.* Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo, est, quase ex consequenti, mediante universo, in omnibus, et pluralitas rerum, mediante uno universo, in Deo.[31]

§ 4 — Conclusão

Resumamos os grandes traços da filosofia do Cardeal de Cusa. Esta se debate entre as duas alternativas que assinalamos no fim do caderno

anterior:

1. Alternativa da experiência concreta dos indivíduos (sensação e conceito singular) e do conhecimento abstrativo (entendimento, ou razão analítica: "ratio" na terminologia do Cardeal de Cusa).

2. Alternativa do entendimento abstrativo e da razão superior ("intellectus" do Cardeal de Cusa), sobrenaturalmente iluminada.

O conhecimento abstrato deforma a realidade dos indivíduos: há, portanto, oposição entre as faculdades concretas e o entendimento abstrato. Não posso sacrificar os indivíduos, visto que o conhecimento deles é a única base do conhecimento abstrativo; por outro lado, no entanto, se sacrifico este último, privo-me de todo meio racional de ultrapassar a experiência concreta, visto que o raciocínio dedutivo sempre se baseia numa "proporção", cujo termo mediano é abstrato.

Será que sairei da dificuldade elevando-me na escala de minhas faculdades até o nível do "intellectus" esclarecido pela fé? A antinomia renasce mais acentuada. As afirmações do entendimento e as posições da razão superior entrechocam-se e contradizem-se. Será que precisarei sacrificar a razão superior para me ater ao entendimento? Nesse caso, devo resignar-me a nunca encontrar, em meu conhecimento objetivo, nada além de uma generalização imediata da experiência: o ser será puramente predicamental; e nele não reconhecerei *nada além do imanente ao mundo*. Será que, ao contrário, vou me aliar à "razão superior", ao "intellectus"? Eu o faria sem poder justificar racionalmente minha adesão, seria *fideísta* ou *místico*. E depois, eu proclamaria, por esse mesmo fato, a inanidade do entendimento, da razão analítica, cujas pretensões todas se destroem mutuamente tão logo se lhes opõe o absoluto da inteligência iluminada: minhas tentativas metafísicas sobre a natureza de Deus e do mundo perderiam todo valor *objetivo*, para manter apenas uma função *heurística* e *prática*. Por fim, portanto, na ausência de uma iluminação sobrenatural, subsistiria em mim tão somente — quando muito — uma

única ordem de conhecimentos objetivos verdadeiros: *a experiência direta*, intelectual e sensível. Não seria isso voltar a Ockham?

Uma última observação. Qual foi, para o Cardeal de Cusa, a fonte primordial dessas opções embaraçosas?

Não nos cansemos de repetir: ele era, como quase todos os seus contemporâneos, prisioneiro inconsciente de um mal-entendido epistemológico e psicológico cujas consequências já pressentimos: queremos dizer *uma teoria antitomista do conceito*, aquela professada por escolásticos pré-tomistas, não menos que por escotistas e ockhamistas.

Com efeito, essa teoria comum aos adversários do tomismo amputa a filosofia dos dois órgãos indispensáveis a seu crescimento completo. Primeiro, apaga a transcendência *objetiva* da inteligência. Isso porque uma inteligência que recebe o impacto do individual concreto e se limita a analisar o conhecimento adquirido fica emparedada no objeto finito e contingente. Não se faria com que saísse daí senão arbitrariamente e por decreto. Em segundo lugar, a teoria antitomista desconhece a ininteligibilidade intrínseca da quantidade concreta, definida como princípio material do número. Aos olhos de Aristóteles e de S. Tomás, nossa inteligência é, por essência, uma função unificadora, que não poderia ter a pluralidade pura como objeto formal. Como não contém em si o princípio de uma multiplicidade numérica, só pode constituir o número por referência extrínseca, projetando fora de si seu próprio conteúdo, na quantidade que o torna multiplicável. Vimos anteriormente a expressão desse ponto de vista nas teses tomistas da individuação, da abstração direta e da "conversio ad phantasma". No entanto, em Nicolau de Cusa, bem como em seus predecessores imediatos, escotistas e ockhamistas, o número deixou de ser apanágio exclusivo das formas materiais para tornar-se uma característica comum a todos os seres finitos: o inteligível finito lhes parece multiplicável tão somente em virtude de suas características intrínsecas. Por uma ilusão das mais deploráveis, eles assim remetem a pluralidade numérica ao próprio interior da inteligência, que, já

despojada de sua unidade analógica, depois invadida e sobrecarregada pela quantidade — em vez de ser apenas, como entre os tomistas, ligada extrinsecamente ao princípio concreto do número —, parece a partir daí duplamente incapaz de alçar-se ao Absoluto transcendente.

Assim, portanto, desde Duns Scot, vemos desenharem-se cada vez mais nitidamente as duas correntes opostas que hão de impelir a filosofia moderna. Na medida em que se evita todo dogmatismo, é-se arrastado, pela lógica dos pontos de partida antitomistas, primeiro para o agnosticismo, depois para o empirismo mais radical. Se, ao contrário, introduzem-se no pensamento filosófico postulados dogmáticos mais ou menos confessos, só se conseguirá erigi-los em "sistema" à custa de um "realismo absoluto do entendimento", realismo este arbitrário em si, de tendência panteística, e prenhe de antinomias irredutíveis. Chamaremos à primeira das duas correntes: EMPIRISMO PRÉ-KANTIANO, e à segunda: RACIONALISMO PRÉ-KANTIANO. Segundo o método usual das nossas lições, em vez de estudar abstratamente essa dupla série progressiva, identificaremos suas principais etapas ao analisar a própria obra de alguns filósofos de destaque que as percorreram.

CAPÍTULO II: O meio filosófico do Renascimento

O Cardeal de Cusa pertence à primeiríssima linhagem, pesquisadora e entusiasta, dos humanistas do Renascimento. Desde a época em que ele concluía *De docta ignorantia*, até o aparecimento do manifesto inaugural da filosofia cartesiana, o *Discurso do método*, dois séculos transcorreriam: período de transição em que, na ausência de obras realmente decisivas para a orientação geral do pensamento, não faltaram episódios filosóficos brilhantes.

Primeiramente, por volta do fim do século XV e durante todo o século XVI, sucederam-se tentativas mais ou menos felizes de restauração das doutrinas antigas pelos humanistas filósofos: platônicos como Bessarion, Marsílio Ficino ou mesmo Pico da Mirandola; aristotélicos, como Genádio, Angelo Poliziano, Lefèvre d'Étaples, ou como os partidários das escolas rivais, averroísta e alexandrista, de Pádua; estoicos, como Justo-Lípsio; epicuristas, como Lorenzo Valla; ecléticos e antiaristotélicos, como Luis Vives ou Petrus Ramus. Uma ressurreição múltipla, cujo brilho multifacetado terminou de apagar o prestígio da escolástica oficial.

No terreno assim remanejado, surgem então, na Itália, filósofos mais pessoais, representantes de um naturalismo novo: naturalismo empirista em Telésio; naturalismo de tendência panteística, em Patrizzi, Campanella e, sobretudo, naquele Giordano Bruno, que teríamos podido tratar, nesta obra, como um elo intermediário — elo lógico, ao menos — entre Nicolau de Cusa, a quem, com certo exagero, afirma sua filiação, e Spinoza, a quem talvez tenha influenciado, direta ou indiretamente, por seus escritos.

Ao fim e ao cabo, porém, o naturalismo panteísta italiano não teve influência geral e profunda na filosofia da época: lançou apenas alguns lampejos inquietantes, mais vívidos que duradouros.

Por volta da mesma época (séculos XVI e XVII), o rápido progresso das ciências experimentais, e a parte crescente que a matemática assume nas elaborações destas últimas, orientam a atenção cada vez mais para os métodos indutivos e a teoria da experiência. Francis Bacon parte ao ataque contra o apriorismo escolástico na filosofia natural; Galileu, a um só tempo teórico e realizador, inaugura os triunfos do "método experimental" com base num aristotelismo mal compreendido e mumificado.

Se acrescentarmos a essa lista alguns céticos, como Montaigne, Charron ou Sanchez, teremos praticamente esgotado os meios antiescolásticos do Renascimento.

No campo escolástico, terministas, escotistas, tomistas e albertinianos ("nominais" e "reais") dividem entre si as cátedras oficiais da filosofia e da teologia. Dissemos, em nosso *Caderno I*, por que a escolástica pré-tomista, não menos que a filosofia de Duns Scot, permanece impotente contra o nominalismo: somente o tomismo podia erguer uma muralha intransponível; ainda assim, tal vantagem pertence apenas a um tomismo integral, fiel à teoria sintética do conceito direto. Ora, é preciso reconhecer que, não obstante o alto valor dos dois grandes comentadores, Caetano e Francisco de Ferrara, que ilustraram as escolas tomistas no início do Renascimento, estas haviam perdido muito de seu brilho exterior, talvez até algo de sua herança doutrinal. Não souberam explorar, em tempo oportuno, suas riquezas latentes: e a filosofia moderna foi entregue, definitivamente, ao espírito nominalista.

Todavia, no início do século XVI, uma renovação local da escolástica reabriu para esta última, em certa medida e em algumas áreas, a audiência dos modernos. Sob a influência preponderante de Caetano, o dominicano Francisco de Vittoria (que havia sido aluno, em Paris, de Pedro Crockaert, bruxelense, um tomista sério e amigo do progresso)

foi o iniciador do movimento denominado "renascimento escolástico espanhol". Em Salamanca, formou pessoalmente discípulos brilhantes, como Melquior Cano e Domenico Soto. Logo os jesuítas, por sua vez, entram em linha: no Colégio Romano, Toleto, antigo aluno de Soto, ministra um ensino tomista. Na universidade portuguesa de Coimbra, Pedro Fonseca dirige a publicação do *Cursus Conimbricensium*, tentativa interessante de aprimorar o aristotelismo tradicional. Por outro lado, Francisco Suárez, o "doctor eximius", espírito claro, independente, a um só tempo sutil e profundo, eclético por método, publica sua obra considerável de teologia e filosofia: nascida num período de transição e tateios, essa obra — superiormente inteligente e destinada a exercer durante três séculos uma influência tão expressiva — carregará, através de seus sucessos, a marca de sua origem mesclada: sua fraqueza, em matéria de filosofia, será a de haver inserido, numa urdidura tomista, teses escotistas ou agostinianas inassimiláveis. Ora, justamente esses pontos de vista antitomistas adotados por Suárez eram os que outrora haviam criado os mal-entendidos de que nasceu a filosofia moderna. Aos erros iniciais desta última, a filosofia suareziana — não obstante o crédito de que desfruta mesmo fora dos meios escolásticos — não podia fornecer o antídoto, visto que, em última instância, repousava nos mesmos pressupostos longínquos.

Essa escolástica renovada, seja tomista, seja eclética, inspirou inúmeros titulares de cátedras, públicas ou privadas, dispersas pela Europa inteira. Descartes, aluno no Colégio dos Jesuítas de La Flèche, no primeiro quarto do séc. XVII, foi alcançado pelo movimento geral. Conheceu direta ou indiretamente as obras de S. Tomás, de Tolet, dos comentadores de Coimbra e mesmo de Suárez:[32] por pior que fosse a lembrança que guardara das lições de filosofia escolástica que lhe foram infligidas, gostaríamos de conhecer de maneira mais precisa a inspiração dela; isso porque o espírito mais independente sempre guarda algo de uma primeira iniciação. Não temos os meios para satisfazer essa legítima curiosidade; mas não acreditamos que seja supérfluo relembrar, ainda hoje,[33] que a filosofia cartesiana não é, nem lógica, nem psicológica, nem historicamente, um "começo absoluto". Por mais original que possa ser, ou pretender ser, ela entra em cena

onerada por uma herança de pressupostos, dos quais os mais pesados não são aqueles de que Descartes teve explícita consciência.

LIVRO II: O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA MODERNA, ANTES DE KANT, NO SENTIDO DO RACIONALISMO

CAPÍTULO I: De Descartes a Spinoza: Descartes

§ 1 — Preliminares

Dominando a aflição filosófica de sua época, Descartes se nos apresenta um pouco como o novo Aristóteles, que devolverá, à razão dispersa, a consciência de si mesma, sujeitando-a a exigências salutares e a uma disciplina de unidade.

Seria difícil exagerar a importância do cartesianismo na filosofia moderna. Ele estende sua influência não apenas sobre a linhagem inteira dos filósofos racionalistas pré-kantianos, mas também sobre Kant e para além dele; por outro lado, entre os próprios filósofos empiristas ou sensualistas, por exemplo, em Locke ou em Condillac, provoca reações vivas e, ao mesmo tempo, insinua pressupostos despercebidos e elabora surdamente estranhos amálgamas. E se, há muito tempo, ninguém afirma sua filiação a Descartes como a um mestre exclusivo, em contrapartida, a cada passo na marcha adiante do pensamento moderno e contemporâneo pode-se destacar o traço do racionalismo cartesiano.

Sua fortuna considerável, o cartesianismo deve-a a esta circunstância: o fato de ter sido, durante dois séculos, sob suas diversas variedades, o único representante realmente notável do realismo metafísico. Reunindo em si a maioria das aspirações de sua época, Descartes soube dar-lhes uma resposta, que então pareceu satisfatória a muitos espíritos desiludidos com as filosofias oficiais. Teve o mérito de restaurar ousadamente o sentido metafísico que se perdia; matemático, reintroduziu em filosofia, em contraposição a um ecletismo desagregador, o zelo do rigor e da unidade sistemática; físico não menos que filósofo, apreendeu e dominou as tendências científicas mais fundamentais de sua época. Deu assim satisfação a três grandes e inevitáveis exigências do pensamento humano: a exigência eterna de uma metafísica, a exigência de unidade racional na especulação, e também a exigência de uma harmonia das doutrinas filosóficas com os interesses teóricos e práticos do momento: de fato, para viver plenamente, uma doutrina deve ajudar o homem a refletir sobre as coisas de seu tempo. Quanto valia, em si, a satisfação proporcionada por Descartes a essa tripla exigência? Examinaremos, nas páginas seguintes, somente a pretensão do cartesianismo de fundar uma metafísica sistemática ao criar uma epistemologia rigorosa.

Foi esta, da parte de Descartes, uma originalidade; não esqueceremos, contudo, como recordamos no capítulo anterior, que as fontes literárias em que ele hauriu para robustecer sua metafísica foram principalmente escolásticas e neoescolásticas; não esqueceremos tampouco que Descartes não pode deixar de ter lido alguns filósofos não escolásticos do Renascimento: conheceu certamente a obra do Cardeal de Cusa e parece não ignorar Giordano Bruno. Mas o que aqui nos importa principalmente, e o que esperamos mostrar, é que Descartes, não obstante a independência muito amplamente afirmada de sua tentativa crítica, aí permanece, sem estar ciente disso, prisioneiro dos moldes antinômicos em que a filosofia moderna se encontrava confinada desde o fim da Idade Média.

Ao expor anteriormente[34] esses moldes antinômicos — que somente o tomismo poderia ter rompido —, fixamos antecipadamente o lugar

possível do racionalismo cartesiano: resta-nos fazer a verificação histórica dessa dedução antecipatória, depois seguir, para além de Descartes, o desenvolvimento fatal de princípios pelos quais ele não tem a responsabilidade precípua.

§ 2 — Desígnio e ideal filosófico de Descartes

Uma curta frase inserida no primeiro parágrafo do *Discurso do método* poderia servir de epígrafe para toda a filosofia cartesiana, cuja preocupação dominante ela traduz com precisão: "Não basta ter o espírito bom, o principal é bem aplicá-lo".[35] Descartes tinha uma confiança tão robusta e tão incondicional no valor da inteligência quanto os realistas gregos de outrora. Para entregar-se a ela por inteiro, todo o problema do conhecimento se reduzia, para ele, à invenção de um *método* que permitisse evidenciar as afirmações nativas e autênticas da inteligência.

> Não recearia dizer que penso ter tido grande boa fortuna em me haver encontrado desde a juventude em certos caminhos, que me conduziram a considerações e máximas das quais formei um *método*, pelo qual me parece que tenho como aumentar gradualmente meu conhecimento, e elevá-lo pouco a pouco ao mais alto ponto a que a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida poderão permitir que alcance.[36]

O primeiro estímulo para criar para si um método pessoal foi, diz ele, a própria insuficiência dos conhecimentos variados que ele devia a seus mestres de La Flèche:

> Tão logo concluí todo esse curso de estudos, ao fim dos quais se costuma ser recebido na categoria dos doutos, mudei inteiramente de opinião. De fato, encontrava-me tão embaraçado com tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver tirado proveito algum ao tentar instruir-me, exceto o de haver descoberto, cada vez mais, minha ignorância. E, no entanto, estava em uma das mais célebres escolas da Europa, e pensava que devia haver ali homens eruditos, se os houvesse em algum lugar da terra.[37]

A filosofia acima de tudo, talvez, o decepcionou:

> Nada direi da filosofia, senão que, vendo que ela foi cultivada pelos mais excelentes espíritos que tenham vivido há vários séculos, e que, ainda assim, não se encontra aí coisa alguma que não se dispute e, por conseguinte, que não seja duvidosa, eu não tinha suficiente presunção para esperar encontrar aí algo melhor que os outros; e que, considerando o quanto pode haver

aí diversas opiniões, relativas a uma mesma matéria, que sejam sustentadas por pessoas doutas, sem que jamais possa haver mais de uma que seja verdadeira, reputava quase por falso tudo o que era tão somente verossímil.[38]

Em contrapartida, ele experimentava, desde então, uma inclinação muito particular para a matemática: "Eu me deleitava sobretudo com a matemática, em razão da certeza e da evidência que aí lemos; mas ainda não notava seu verdadeiro uso".[39]

O desejo de aprender impele de início o jovem Descartes a observar muito a sua volta. No entanto, ele logo chega ao Γνώζι σεαυτόν:

Depois de haver empregado alguns anos a estudar assim no livro do mundo, tomei um dia a resolução de estudar também em mim mesmo, e de empregar todas as forças de meu espírito em escolher os caminhos que devia seguir. O que me foi muito mais bem-sucedido, parece-me, do que se eu nunca houvesse me distanciado nem de meu país nem de meus livros.[40]

Ele se decide então a reconstruir, por sua própria conta e a partir de dentro, todo o edifício de seus conhecimentos: "Assim se vê que os edifícios que um único arquiteto empreendeu e completou costumam ser mais belos e mais bem-ordenados que os que vários trataram de reformar, servindo-se de velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins".[41]

Nesse novo "ajuste", o ideal que ele sempre terá diante dos olhos é o rigor matemático:

Aquelas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar a suas mais difíceis demonstrações me dera a ocasião de imaginar que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento dos homens se seguem umas às outras da mesma maneira, e que, contanto apenas que nos abstenhamos de aceitar alguma delas como verdadeira — que não o seja — e que mantenhamos sempre a ordem devida, a fim de deduzi-las umas das outras, não pode havê-las tão distantes que não as alcancemos, nem tão ocultas que não as descubramos.[42]

A certeza filosófica deve ser comparável à certeza matemática:

Iam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeticam et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes, circa nullum obiectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis et Geometricis demonstrationibus aequalem.[43]

O ideal de Descartes, assim como ele o relembra, é o mesmo dos primeiros filósofos gregos, que inscreviam no frontão do templo da sabedoria: Μηδείς άγεωμέτρητος είσίτω.

Devemos agora considerar qual realização seguiu-se a esse anúncio — brilhante e promissor, decerto — de uma metafísica renovada, interiorizada, consciente da posição central do Eu, ordenadora de nosso conhecimento do mundo e, assim, tão rigorosa quanto a matemática.

§ 3 — Princípios metodológicos de Descartes

Eles são expostos muito extensamente nas *Regulae ad directionem ingenii*. Emprestaremos sua expressão mais breve do *Discurso do método*. São conhecidas as famosas quatro regras aí formuladas, na segunda parte.

A IDEIA CLARA E DISTINTA. — O ponto de apoio e a matéria de todo conhecimento verdadeiro só pode ser a ideia "clara e distinta". Esse é o primeiro preceito do método:

> Jamais aceitar coisa alguma por verdadeira que eu não conheça evidentemente como tal: isto é, evitar com cuidado a precipitação, e a prevenção; e nada compreender a mais em meus juízos senão o que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.[44]

"Clareza e distinção", eis o critério universal dos conhecimentos verdadeiros. Essa primeira regra bastaria por si só: todas as outras apenas desdobram suas aplicações. É de alguma relevância, portanto, especificar o sentido que Descartes atribui a esses dois conceitos, "clareza e distinção", como também considerar a equivalência que estabele ce entre eles e uma noção paralela, mais familiar às filosofias tradicionais: a noção de *intuição*.

> Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia, satis fortifiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.[45]

A clareza se define, portanto, segundo Descartes, por certa suficiência do objeto na faculdade cognoscente, sem interposição de véus ou símbolos; por uma adaptação mútua entre o objeto e a faculdade, que somente se poderia comparar melhor à intuição sensível: é a clareza de uma intuição não sensível. A distinção pressupõe a clareza; mas a recíproca não é necessária, pois a clareza pode deixar subsistir uma margem em que os objetos se confundem.

A INTUIÇÃO. — Fazer da clareza e da distinção das ideias o caráter próprio de uma "intuição" era transpor em significações novas a terminologia das escolas. Descartes se deu conta disso:

> Ceterum, ne qui forte moveantur vocis *intuitus* novo usu, aliarumque, quas eodem modo in sequentibus cogar a vulgari significatione removere, hic generaliter admoneo, me non plane cogitare, quomodo quaeque vocabula his ultimis temporibus fuerint in scholis usurpata [...] sed me tantum advertere quid singula verba Latine significent, ut, quoties propria desunt, illa transferam ad meum usum, quae mihi videntur aptissima.[46]

Não podemos, portanto, com base numa palavra, revestir *a priori* a intuição cartesiana das propriedades da intuição tomista, ou escotista ou ockhamista, muito menos conferir-lhe os traços da intuição kantiana ou bergsoniana. Mal ousamos formular uma observação tão elementar.

Perguntemos ao próprio Descartes o que ele entende por intuição:

> Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, del male componentis imaginationis judicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur [...]. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum globum unica superficie, et similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur.[47]

A característica mais aparente da intuição cartesiana, portanto, é a absoluta *indubitabilidade* de que as ideias claras e distintas são dotadas. Quanto ao mecanismo dessa intuição, às condições que ela pressupõe respectivamente no objeto e nas faculdades intelectuais, Descartes não as procura aqui. No desenvolvimento de sua filosofia, será levado a acrescentar um traço aos anteriores: as ideias perfeitamente claras e

distintas aparecer-lhe-ão como ideias *inatas* e receberão, por isso, uma nova garantia de valor. Poder-se-á dizer, neste momento, que a intuição, na terminologia de Descartes, designa um modo de operar da inteligência, em que essa faculdade, seja qual for a ocasião exterior de sua atividade, extrai de si mesma a forma e a matéria da ideia. A intuição (intelectual) se caracteriza *então*, como em outras filosofias, pela interioridade dos princípios constitutivos do conhecimento.

A DEDUÇÃO E A INDUÇÃO. — A intuição é o *ponto de partida* de todo conhecimento verdadeiro. No entanto, o desenvolvimento do conhecimento se faz por "dedução". Intuição e dedução esgotam os procedimentos de conhecimento intelectual: "Hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duae, intuitus scilicet et inductio" (ler: *deductio*, porque, segundo o editor, as duas últimas palavras estão riscadas no manuscrito original; e o sentido é certamente o de "deductio").[48]

Mas o que é a dedução? Nada além de uma intuição sucessiva; e nisso reside o que lhe fundamenta o valor lógico.

> At vero haec intuitus evidentia et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur [...]. Hinc jam dubium esse potest, quare, praeter intuitum, hic alium adjunximus cognoscendi modum, qui fit per *deductionem*: per quam intelligimus illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis: non aliter quam longae alicujus catenae extremum annulum cum primo connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedios, a quibus dependet illa connexio, contemplemur, modo illos perlustraverimus successive, et singulos proximis a primo ad ultimum adhaerere recordemur. Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; et praeterea quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur.[49]

Uma vez bem captado o sentido da primeira regra do *Método*, podemos passar rapidamente para as outras três. A segunda recomenda o procedimento de *análise*, que permite, nos objetos confusos e indistintos, reencontrar elementos simples, claros e bem definidos. A terceira regra é "conduzir por ordem meus pensamentos, começando

pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, depois subir pouco a pouco, como que por degraus, até o conhecimento dos mais compostos".[50] essa regra repete, sob forma de preceito, a própria lei de validade da dedução ou intuição sucessiva. A última regra diz respeito ao procedimento indutivo: *a indução* é apenas um aspecto da dedução, tal como definida anteriormente; de fato, acontecerá com frequência que busquemos um conhecimento claro e distinto relativo a uma pluralidade de objetos: para pôr o espírito em situação de obter uma intuição segura, seria preciso fazer comparecer diante dele *todos* os interessados ou, em outros termos, "fazer em toda parte enumerações tão inteiras e inspeções tão gerais, que eu estivesse seguro de nada omitir".[51] "Est igitur haec enumeratio, sive inductio, eorum omnium quae ad propositam aliquam quaestionem spectant, tam diligens et accurata perquisitio, ut ex illa certo evidenterque concludamus, nihil a nobis perperam fuisse praetermissum".[52]

A filosofia cartesiana inteira não é senão uma tentativa de aplicação desse método: fazer tábua rasa de todas as tradições filosóficas, de todas as ideias pré-concebidas, para reconstruir a filosofia sobre um fundamento inabalável e segundo um plano de rigor geométrico. O cimento da nova construção será o valor intuitivo das ideias "claras e distintas".

Afastar-nos-íamos de nosso objetivo ao descrever nos menores detalhes o edifício cartesiano. Limitemo-nos ao exame crítico daquelas de suas partes que oferecem um interesse epistemológico mais direto.

§ 4 — O ponto de partida da dedução cartesiana

A DÚVIDA METÓDICA. — É preciso, para a filosofia, um ponto de partida que não suscite a dúvida dos céticos. A atitude inicial de Descartes será a própria dúvida, uma dúvida *puramente especulativa*, aliás, e *metódica*. De fato, a dúvida cartesiana difere notavelmente, desde o início, da dúvida cética: a primeira só é radical por excesso de fé na verdade, perseguindo-a indiretamente; a segunda é passiva e

flutuante, porque não tem esperança na verdade: é uma dúvida desalentada.

> Quoniam infantes nati sumus [escreve Descartes no início de *Principia philosophiae*] et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur; quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus [...]. Sed haec interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda.[53]

Dúvida puramente especulativa, portanto; mas também, dúvida puramente metódica: "Não que, por isso, eu imitasse os céticos, que não duvidam senão por duvidar, e afetam estar sempre irresolutos: porque, ao contrário, todo o meu desígnio só intencionava assegurar-me, e rejeitar a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila".[54]

Assim, portanto,

> Eu penso que era preciso [...] que eu rejeitasse, como absolutamente falso, tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso restaria algo em minha crença que fosse inteiramente indubitável. Assim, pelo fato de nossos sentidos nos enganarem por vezes, quis supor que não houvesse coisa alguma que fosse tal como eles no-la fazem imaginar. E como existem homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no que tange às mais simples matérias da geometria, e aí fazem paralogismos, eu mesmo, julgando que estivesse sujeito a falhar, como qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que antes tomara por demonstrações. E, por fim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos estando despertos podem também nos vir quando dormimos, sem que, nem por isso, um único seja verdadeiro, decidi-me a fingir que todas as coisas que me haviam algum dia entrado no espírito tampouco eram mais verdadeiras que as ilusões dos meus sonhos. Mas, logo depois, atentei que, enquanto pretendia assim pensar que tudo fosse falso, cumpria necessariamente que eu, que o pensava, fosse algo. E notando essa verdade: *penso, logo existo*, fiquei tão firme e tão seguro que todas as mais extravagantes suposições dos céticos já não eram capazes de me abalar, e julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia, que eu buscava.[55]

ANÁLISE EXEGÉTICA DO "COGITO, ERGO SUM". — "Cogito, ergo sum": eis o ponto de partida absolutamente indubitável que eu almejava. Quer eu me engane, quer não, *cogito*; mesmo que um gênio malvado se alegre em manter-me em perpétua ilusão, queira ou não queira, eu existo, *sum*. Meu pensamento e minha existência são os pressupostos inseparáveis da própria dúvida.

Será que, nessa constatação íntima de meu pensamento, não encontrei o tipo de "ideia clara e distinta"? Descartes acredita nisso. E, à primeira vista, pareceria, de fato, que ele tivesse razão. No entanto, num exame mais minucioso, essa ideia "clara" (isto é, indubitável) não se mostra igualmente "distinta". De fato, ela é suscetível de abarcar várias significações, nem um pouco equivalentes. Especifiquemo-la, por conseguinte, tanto quanto possível, e segundo o próprio Descartes.

"*Cogito*": de que "pensamento" se trata? Esse ponto é perfeitamente esclarecido por Descartes. "Cogitatronis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare".[56] "Cogito" significa "tenho consciência".

"Cogito, *ergo* sum": tenho consciência de meu pensamento; será por meio de um raciocínio abreviado, por uma espécie de entimema, que daí derivo minha existência? Não. Descartes rejeita categoricamente essa interpretação de seu princípio. O pensamento e a existência são percebidos numa única intuição. É provável, admite, que se possa elaborar uma explicação lógica dos pressupostos ou dos postulados dessa verdade intuitiva. Mas de que isso serviria aqui?

> Saepe adverti philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima, erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo;* item, *quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat*, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.[57]

Dizer: *tenho consciência* é dizer, na mesma qualidade de intuição: *existo*. Mas o que é, aqui, essa existência que atribuo a mim mesmo?

"Ergo *sum*". Vamos constatar diretamente, não apenas o realismo confiante de Descartes, mas uma primeira manifestação de seu ontologismo. O pensamento (*cogito*) e a existência (*sum*) andam juntos, estão ligados, no mesmo plano de realidade, por um vínculo analítico tão inegável quanto indissolúvel. Isso tudo é reconhecido. Mas

qual é, então, esse "pensamento", de que obtenho, ao refletir sobre mim mesmo, conhecimento indubitável? Será o pensamento como puro *fenômeno*, ou o pensamento como realidade ontológica, como modo absoluto de ser? Descartes ainda não distingue, como farão os filósofos a partir de Kant, uma ordem real dos fenômenos (realidade relativa, "realitas-phaenomenon") de uma ordem real do absoluto (realidade ontológica, "realitas-noumenon"). Vislumbra menos ainda essa distinção pelo fato de, a seus olhos, a existência claramente (necessariamente) pensada e a existência real no sentido metafísico se corresponderem, em virtude do paralelismo postulado entre nossos conceitos "claros e distintos" e as coisas.[58]

O "ergo sum" cartesiano de fato designa, portanto, a existência *real*, "numênica", percebida intuitivamente no fato do pensamento. Mas isso não é tudo.

De imediato, depois de haver estabelecido a primeira verdade: *penso, logo existo*, Descartes continua nestes termos:

> Depois, ao examinar com atenção o que sou, e vendo que [...] se eu tão somente houvesse cessado de pensar, ainda que todo o resto daquilo que eu tivesse algum dia imaginado houvesse sido verdadeiro, eu não teria razão alguma para acreditar que eu mesmo teria sido: soube daí que eu era uma substância cuja inteira essência ou natureza consiste em pensar, e que, para ser, não precisa de lugar algum, nem depende de coisa material alguma. De modo que esse *eu*, isto é, a *alma* pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer do que ele, e mesmo que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.[59]

Nessa intuição primordial, conheço-me não apenas como existente, mas como *substância*, como uma "*res cogitans*". O que é, portanto, para Descartes, a substancialidade?

Ele define a "substância" em *Principia philosophiae*:

> Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re in digeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, nonnisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis

sit communis. Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.[60]

"Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo".[61] Todo objeto cuja existência nos é manifesta sob um ou vários atributos não implica nenhuma dependência em relação a outro objeto, exceto Deus. Ora, nisso reside o que faz constatar a intuição do "cogito, ergo sum": conheço minha existência sob o atributo do pensamento, independentemente de todo atributo estrangeiro. E a "independência" substancial de meu pensamento como realidade corresponde, em termos ontológicos, à perfeita "clareza e distinção" de meu pensamento como intuição interna.

Intuição do fato real de pensamento, intuição da substância pensante; há mais ainda: essa "coisa pensante" me aparece com as características de uma *alma* ou de um *eu*. Tenho clara consciência, não apenas de ser uma "res cogitans", mas de ser o verdadeiro sujeito de atribuição de todos os fatos de consciência que experimento.

Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens. Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertinenant. Sed quidni pertinerent? Nonne ego ipse sum qui iam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego cetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tamquam a sensibus venientia animadverto? [...] Idem denique ego sum qui sentio.[62]

Eu me reconheço, seguramente, como o único sujeito de tudo o que me afeta. Por outro lado, contudo, sou substância pensante, e nada mais: tudo o que afeta minha consciência é, portanto, pensamento, obra de minha inteligência: "Mihi nunc notum [est] ipsamet corpora non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur".[63]

A intuição do eu, em que Descartes faz repousar toda a sua filosofia, não é, portanto, a simples constatação da unidade de coordenação dos fenômenos internos; não é tampouco a apercepção transcendental do

eu, no sentido em que Kant posteriormente empregará essa expressão, a saber, um investimento de todos os fatos de consciência por uma "condição *a priori* de unidade". É mais que isso: é a "condição *a priori* de unidade" que se tornou *objeto direto* de conhecimento: não induzida (é bom que se observe) da "unidade empírica do eu", por aplicação da categoria de "substância", segundo as regras da lógica clássica, mas percebida diretamente em si mesma.

A tese da intuição do eu não era uma inovação em filosofia: toda a antiga escola escolástica agostiniana a professa; a ela conferia, aliás, uma precisão metafísica maior do que Descartes poderia fazer. Quanto à ideia de erigir a intuição do eu em princípio inicial de uma filosofia, já se encontra anunciada por Santo Agostinho (como observou um dos primeiros críticos de Descartes): "Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu forte metuas ne hac in interrogatione fallaris, cum utique, si non esses, falli omnino non posses".[64] Não obstante esses antecedentes, a originalidade de Descartes permanece intacta. De fato, ele pretendia extrair do conhecimento do eu um critério geral de verdade e daí deduzir sistematicamente uma metafísica. Esse desígnio ousado conta muito na orientação tomada pela filosofia moderna, mais enamorada do sujeito que do objeto.

CRÍTICA DO "COGITO, ERGO SUM". — Até que ponto Descartes foi feliz na execução de seu desígnio?

E, primeiramente, será que logrou descobrir, no "cogito", um critério de verdade?

Visto que estou em posse de uma verdade garantida, diz ele, bastar-me-á considerar de onde deriva sua certeza para deter, assim, do verdadeiro, uma regra absolutamente segura:

> Depois disso [isto é, depois de haver depreendido o "cogito, sum"], considerei, em geral, o que é requerido de uma proposição para ser verdadeira e segura; isso porque, como eu acabara de encontrar uma que eu sabia sê-lo, pensei que devia também saber em que consiste tal certeza. E tendo notado que não há absolutamente nada nisto — penso, logo existo — que me garanta que eu digo a verdade, exceto o fato de que eu veja muito claramente que, para pensar, é

> preciso existir, julguei que podia tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras; mas que há apenas certa dificuldade em bem notar quais são aquelas que concebemos distintamente.[65]

Quando se compara essa passagem com outras declarações de *Meditações*, ou de *Princípios* ou de *Regulae*, ou ainda de *Respostas às objeções*, não restará dúvida alguma sobre a significação de que se reveste, no caso, na pena de Descartes, a expressão "inteira clareza e distinção"; tais características estão em seu máximo no conhecimento do eu pensante, e podem-se resumir numa palavra: *indubitabilidade* ou *evidência indestrutível*. Ora, essa indubitabilidade vem do "cogito, sum", antes de tudo pelo fato de que a própria dúvida a reforça. Para convencer-se disso, basta reler a segunda *Meditação*.

No entanto, o ponto de partida de Descartes então já não parece simples nem claro.

Decerto o testemunho da consciência, relativo ao fenômeno do pensamento, é de uma indubitabilidade imperiosa, pois o próprio esforço que faço para dele me desprender o afirma uma vez mais. Na ordem fenomênica, o *cogito, sum* é evidente.

Todo o mundo admitirá, da mesma maneira, um vínculo analítico entre *cogito* e *sum*, pois ninguém sonha em refutar a norma de contradição.

Mas a existência do pensamento na ordem *absoluta*?

Mas a *subsistência* do pensamento ou do ser pensante?

Mas a *unidade do eu* pensante?

Estas últimas proposições solicitam, em alguma medida, meu assentimento, mas será que desfrutam de uma indubitabilidade a que eu jamais possa escapar sem me contradizer abertamente?

Sendo assim, se quero permanecer cartesiano fiel, vejo-me acuado neste dilema:

Ou "a clareza e a distinção das ideias" se reduz a essa indubitabilidade verdadeiramente crítica, confirmada por todas as tentativas feitas para abalá-la. Tal indubitabilidade pertence ao fenômeno: sempre posso duvidar, ao menos provisoriamente, da significação ontológica de uma aparência, não da aparência como aparência. O "cogito, ergo sum" é incontestavelmente verdadeiro na ordem fenomênica. Mas o que deduzir daí?

Ou meu critério não comporta uma indubitabilidade tão absoluta que não deixe nenhuma possibilidade lógica direta para uma dúvida qualquer. Trata-se de uma indubitalidade que já não é estritamente crítica, mas psicológica, subjetiva: sinto-me intensamente levado, praticamente forçado, a reconhecer no "cogito, ergo sum" uma significação transcendente, metafísica. Se pareço ganhar terreno do ceticismo, trata-se de uma vantagem à custa de uma ambiguidade inicial: meu critério carece a um só tempo de justificação e de precisão. Por que, depois de me haver convidado a duvidar tanto quanto eu podia, obrigar-me agora a aceitar por indubitáveis proposições das quais, no entanto, posso duvidar sem cair numa contradição flagrante? Dir-me-eis que minha dúvida é insensata: que seja, mas será impossível? Destrói-se a si mesma? Eis o que seria preciso demonstrar para extirpar radicalmente a dúvida.

No fundo, Descartes justifica tão pouco seu critério de verdade quanto os autores escolásticos — aos quais dá lições — justificavam o valor objetivo de muitos "axiomas", diante de cuja clareza inclinavam-se sem investigação crítica. Evidência mal delimitada, que, nesse estágio, ainda é tão somente a manifestação de uma fé robusta no valor, não tanto da razão *como tal*, mas das operações *costumeiras* da razão: algo como um "senso comum", que busca definir-se, refinando-se... Isso é bom, é quase suficiente, que seja; no entanto, quando se aceita o princípio de uma crítica, é preciso levá-lo até o fim.

INDUBITABILIDADE, INTUITIVIDADE, INEIDADE. — Aliás, mesmo sem fazer explicitamente as considerações que acabamos de esboçar, Descartes bem se deu conta de que a extensão do critério da

indubitabilidade exigia algumas especificações. A indubitabilidade, segundo ele, constitui essencialmente uma prerrogativa da intuição: é seriamente indubitável e ontologicamente válido tudo o que pode ser relacionado a uma intuição. Examinemos mais de perto esse deslizamento de uma noção (a indubitabilidade) para sua vizinha (a intuitividade), e indaguemos se ele é legítimo.

Aqui também, sem romper com o passado tanto quanto imagina, Descartes antecipou instintivamente a metafísica de nossos contemporâneos, a qual, como por vezes se diz, será "intuitiva" ou não será. Não existe um único filósofo, acreditamos, para quem uma intuição verdadeira não deva suspender, quanto a seu objeto, toda incerteza teórica. Isso porque a intuição pressupõe, por definição, uma presença e uma assimilação tão íntima do objeto quanto o permite a natureza da faculdade cognoscente: uma intuição, em sua ordem, *se impõe*, não se discute. Tivéssemos nós uma intuição intelectual, no sentido estrito da expressão, toda a crítica kantiana, segundo o próprio autor, seria sem objeto.

Mas será que é a uma intuição semelhante que Descartes afirma aderir? Na realidade, não — embora sua filosofia pudesse facilmente desdobrar-se nesse sentido, como o mostra a teoria da "visão em Deus", proposta posteriormente por Malebranche. O cartesianismo teria então sido essencialmente ontologismo platônico tingido de agostinianismo. No entanto, Descartes não se aventura tão longe: detém-se numa bifurcação muito vizinha; em vez de tomar a via do ontologismo integral, tomou a do ineísmo. Intuição, para ele, não significa imediação real e física do objeto em si, mas apenas posse natural, pela própria inteligência, de todos os princípios constitutivos de seu conhecimento do objeto.

Deixemos aberta a questão de saber se, no âmbito da inteligência pura, a ineidade dos princípios constitutivos do conhecimento de um objeto não se confunde com a imediação real desse objeto. Suponhamos, antes — o que corresponde mais ao pensamento de

Descartes —, que esses dois modos intuitivos possam ser disjungidos. Que vale, nesse caso, o critério cartesiano da intuição?

Seu valor dependerá, evidentemente, do valor epistemológico dos princípios *inatos* do conhecimento. Ora, esse valor não parece evidente à primeira vista; é preciso mostrá-lo ou demonstrá-lo. Sem isso, há resignação a um dogmatismo assaz arbitrário e verdadeiramente pouco avançado em relação ao das escolas escolásticas. Por isso, ao longo de sua dedução metafísica, Descartes esforçar-se-á para embasar indiretamente o valor de verdade das "ideias inatas": veremos logo em que medida foi bem-sucedido. Antes, porém, permitam-nos realçar a estreita — e até recíproca — relação, que se evidencia em Descartes assim como se nos evidenciou em filósofos anteriores, entre a epistemologia e a teoria geral dos conceitos.

Assim como Duns Scot, como Okham, como Nicolau de Cusa, Descartes está aprisionado, sem se dar muita conta disso, em duas alternativas estanques: sensibilidade-entendimento ou entendimento-razão.[66] Possui tão pouco quanto eles a única chave desse duplo enigma — queremos dizer, a teoria (tomista) do *conceito sintético*, multiplicável por relação extrínseca com a quantidade e, por outro lado, unificado sob a unidade ilimitada do ser. Com Duns Scot, ele admite, sem maiores exames, a percepção intelectual direta do "singular" concreto; com a escola okhamista, nega o valor objetivo dos universais, que não são "ideias claras e distintas":

> Quod (tempus) proinde nihil, praeter modum cogitandi, durationi generaliter sumptae superaddit. Ita etiam, cum numerus non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto, sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat ut et alia omnia quae universalia vocamus. Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sint, cogitanda; ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam representatis imponimus; quod nomen est universale.[67]

Demasiado imbuído do ideal imperativo da matemática pura para introduzir-se no empirismo sensualista, demasiado confiante na razão para impor-se de bom grado os antolhos de um agnosticismo fideísta ou místico, à maneira de Ockham e de Nicolau de Cusa, mas, por outro lado, demasiado nominalista para objetivar formas abstratas, como o

fizera Duns Scot, que saída podia restar-lhe logicamente, a ele, metafísico, senão reconhecer uma função intuitiva em nosso entendimento e anexar ao âmbito próprio e direto dessa faculdade o próprio objeto da razão transcendente? Duas vias levavam a esse objetivo: a do intuicionismo estrito e a do ineísmo. Dissemos que ele escolheu a segunda: teria podido igualmente tomar a primeira. No entanto, de uma maneira ou de outra, envolvia-se num emaranhado de dificuldades, que legou, sem resolver, a seus sucessores: pesada herança, que estes não conseguirão liquidar senão sacrificando algo da doutrina do mestre.

§ 5 — A dedução metafísica em Descartes

Não é possível considerarmos fazer aqui uma apresentação, mesmo sumária, da metafísica cartesiana. Nosso objetivo é unicamente assinalar nela algumas consequências da epistemologia que acabamos de expor.

Descartes preparou para si, portanto, para a dedução metafísica, um instrumento único, mais maleável que a análise propriamente dita: *a evidência intuitiva*. Apressou-se a testá-la num problema que lhe é muito caro, pois ele pressente que a solução racional desse problema dominante comandará a orientação da metafísica inteira: queremos falar da existência e da natureza de Deus.

A EXISTÊNCIA DE DEUS. — Constatei, diz ele, com toda evidência, a existência de um eu pensante;

> Depois disso, ao refletir sobre aquilo de que duvidava, e que, por conseguinte, meu ser não era perfeito, pois eu via claramente que conhecer consistia em perfeição maior do que duvidar, dispus-me a investigar de onde eu aprendera a pensar em algo mais perfeito do que eu era; e entendi evidentemente que devia ser de alguma natureza que, de fato, fosse mais perfeita.[68]

Depois, Descartes acrescenta um segundo argumento, fundamentado, em última instância, como o anterior, no princípio de razão suficiente ou de causalidade.

Esse primeiro grupo de provas, cuja conclusão é a existência de um ser soberanamente perfeito (não ousaríamos dizer, seja lá o que for que Descartes tenha pensado: de um ser *absolutamente* perfeito e transcendente), assemelha-se singularmente às demonstrações tradicionais relativas ao mesmo objeto e aciona cadeias de proposições das quais nem todas têm a mesma evidência direta que o "cogito". É muito difícil, com a maior boa-vontade do mundo, descobrir nelas uma garantia de verdade que ultrapasse a das antigas "propositiones per se notae". Aliás, o princípio de causalidade, após a crítica incisiva de Duns Scot e de Ockham, requeria, por si só, uma justificação e um ajuste.

Descartes, porém, nas *Meditações*, nos *Princípios* e no *Discurso do método*, insiste com visível predileção numa prova de outro tipo, que relembra o argumento ontológico de S. Anselmo. O argumento de S. Anselmo, sob a forma puramente dialética em que se costuma apresentá-lo, é tão somente um deslumbrante paralogismo. Talvez tivesse maior valor probatório no conjunto dos pressupostos vividos ou implícitos com que o autor o cercava. Em Descartes, o argumento não é paralógico de forma alguma, mas repousa numa profissão de fé ontologista muito explícita:

> Meum [...] argumentum fuit tale. Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicuius rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad eius veram et immutabilem naturam pertinere ut existat; ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare quod existat. Ubi saltem conclusio recte procedit. Sed neque etiam maior potest negari, quia iam ante concessum est *illud omne quod clare et distincte intelligimus esse verum*.[69]

Independentemente desse reconhecimento formal do filósofo, que responde a uma objeção insistente, o texto das *Meditações* (*Medit, quinta*) e o dos *Princípios* bastariam por si sós para estabelecer que o nó da prova cartesiana não é apenas o pertencimento da nota: *existência,* à ideia de Deus, mas, antes de tudo, o princípio metodológico geral, que nunca pode ser perdido de vista quando se lê Descartes: toda ideia perfeitamente clara e distinta é incondicionalmente verdadeira e posiciona-se por si mesma no absoluto, seja somente como *essência*, seja, além disso, como *existência*,

se a essência implica a nota de existência: "Sed vero, quacumque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit, ut ea me sola plane persuadent, quae clare et distincte percipio".[70] Admitido esse princípio, resta uma única investigação a ser feita: será que o complexo conceitual "perfeição, infinitude, existência" apresenta as características de clareza positiva, indubitável distinção e pertencimento mútuo inegável que revelam uma origem intuitiva? Se não, minha prova permanece duvidosa. Se sim, a questão está esgotada: o bloco conceitual é estabelecido *tal e qual*, sem sutilezas nem distinções novas: uma perfeição infinita necessariamente existente, sim... eis tudo. Do ponto de vista ontologista, que atribui *a priori* um valor absoluto de realidade à representação conceitual — hoje diríamos: que, *a priori*, confere aos objetos do entendimento valor de "númenos positivos" —, o raciocínio de Descartes, embora um pouco tortuoso em sua expressão, é formalmente correto. Mas vale, nem mais nem menos, o que vale o dogmatismo ontologista. Ainda assim, outra reserva se impõe.

Não pretendemos que, mesmo depois de aceito o princípio ontologista, a prova cartesiana, correta em sua forma, forneça uma conclusão inatacável. Sua premissa menor — Descartes o reconhece — só se presta arduamente à demonstração. Aqui, já não se trata apenas de demonstrar, como no argumento dito de S. Anselmo, o pertencimento da noção de existência à noção do Ser perfeito. É preciso mostrar o caráter *intuitivo* das ideias de perfeição e de infinitude com que concebemos a divindade, isto é, estabelecer acima de qualquer contestação a inteira "clareza e distinção" delas, bem como a impossibilidade de atribuir-lhes uma origem empírica. Por isso, vê-se o esforço — laborioso — de Descartes, na terceira *Meditação*, para revestir de clareza e transcendência a ideia de infinito: ela é, garante ele, positiva, e não negativa, distinta, embora imperfeita em nós; ela "representa" mais que um crescimento intensivo de perfeições finitas, mais que a soma de todas as perfeições. E captamos aqui, em ação, uma das consequências do princípio racionalista: ao identificar "conceitual" e "inteligível", ele obriga a atribuir à inteligência humana um conhecimento próprio e direto, se não completo (um conhecimento "quiditativo", teria dito Duns Scot) dos objetos transcendentes. Essa

consequência ambiciosa poderia combinar-se muito mal — esse foi o parecer dos empiristas — com a análise psicológica de nossas ideias, as quais, mesmo quando as empregamos para "significar" o *transcendente*, só "representam" diretamente o *material*. Mas sigamos adiante.

VALOR EPISTEMOLÓGICO DA IDEIA DE DEUS. — Descartes, como observávamos há pouco, confere alto preço à demonstração da existência de Deus: "Non modo de eo [nempe Deum existere] aeque certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed praeterea etiam animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil umquam perfecte sciri possit".[71]

Por que essa reserva súbita? Por que minhas outras certezas dependeriam de meu conhecimento de Deus? O princípio da evidência intuitiva não desfruta de uma virtude epistemológica independente de todo conteúdo particular? Descartes — será isso um simples artifício de um dialético desejoso de um triunfo ainda maior? — põe-se de novo a duvidar: e se todos esses raciocínios não passassem de um sonho? Será que mesmo seu princípio é tão garantido?

> Que os melhores espíritos aí estudem quanto lhes aprouver, não creio que possam dar alguma razão que seja suficiente para suprimir essa dúvida, se não pressupuserem a existência de Deus. De fato, em primeiro lugar, aquilo mesmo que há pouco tomei por uma regra, a saber, que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, só é garantida porque Deus é ou existe, e porque ele é um ser perfeito, e porque tudo o que é em nós vem dele. Daí decorre que nossas ideias ou noções, sendo coisas reais e que vêm de Deus, em tudo aquilo em que são claras e distintas, não podem nisso ser senão verdadeiras.[72]

Descartes só se tranquiliza definitivamente, portanto, em virtude do seguinte raciocínio: Deus é perfeito. Sendo perfeito, é de uma absoluta veracidade. Sendo veraz, não pode me enganar. Por outro lado, Deus é o autor das minhas ideias claras e distintas: elas são, portanto, para mim, a expressão do pensamento divino. No entanto, Deus enganar-me-ia, e portanto deixaria de ser veraz e de ser perfeito, se a expressão de seu pensamento me induzisse em erro. Daí que a veracidade divina é para mim garantia da verdade de todas as minhas ideias claras e distintas.

Poder-se-ia considerar tal sorites passível de mais de uma objeção. Por exemplo, para um voluntarista (à maneira de Duns Scot ou de Ockham) como Descartes, com que direito transporíamos a Deus, cujo livre querer seria o único fundamento da lei moral, nossas avaliações humanas do honesto e do injusto? Ou, ainda, como provar evidentemente que minhas ideias claras e distintas correspondam a afirmações divinas? Deus me outorgou faculdades críticas para que eu me sirva delas: a possibilidade da dúvida é talvez uma advertência providencial para que eu não me entregue à embriaguez de minhas "ideias claras". E assim por diante.

Admitamos, porém, que o raciocínio de Descartes seja inteiramente probatório, do ponto de vista da epistemologia cartesiana. Aceitaríamos então que todas as ideias claras e distintas, cuja presença em nossa inteligência só pode ser relacionada à causalidade divina, sejam verdadeiras. E essa consideração da causalidade de Deus até em nossas ideias permitiria que expressássemos de forma nova, que será por vezes mais maleável, o critério da evidência intuitiva. Teríamos por verdadeiras todas as verdades que não fossem nem "factícias", isto é, produtos arbitrários de nossa imaginação, como as ideias do centauro, da quimera, e assim por diante; nem "adventícias", isto é, advindas por intermédio da sensação e modeladas pelas características desta última, tais como nossas ideias experimentais — concretas ou abstratas — dos objetos materiais. As ideias verdadeiras são as ideias "inatas" à nossa inteligência, seja porque não representam objeto material algum, seja porque, mesmo representando objetos materiais, e então dissimuladas sob o revestimento sensível e simbólico das ideias adventícias, conferem-lhes, por assim dizer, uma alma de verdade. O tipo das ideias inatas do primeiro gênero se encontra na ideia do *eu* ou na ideia de Deus; o tipo do segundo gênero, na representação intelectual do mundo sensível como *extensão* e *movimento*. A intuição cartesiana outra coisa não é, portanto, senão *o despertar das ideias inatas*.

Não se deveria, aliás, atribuir a Descartes uma concepção demasiado material do ineísmo. Seu ineísmo é todo virtual: "Quando digo que alguma ideia nasceu conosco, entendo apenas que temos em nós

mesmos a faculdade de reproduzi-la".[73] Seja como for, os princípios constitutivos das ideias inatas — forma e conteúdo — são internos à inteligência: "Há certos pensamentos que não procedem nem dos objetos de fora, nem da determinação de minha vontade, mas apenas da faculdade que possuo de pensar".[74] A precontinência virtual dessas ideias na inteligência é mais que a simples "potência", mais que a simples capacidade de recebê-las ou formá-las com base num padrão estrangeiro, fornecido pela sensibilidade; de fato, isso seria aristotelismo. Ora, Descartes se ergue contra o adágio peripatético de que "não há nada no entendimento que não tenha estado primeiramente nos sentidos";[75] adágio que se tornará, com ou sem razão, a fórmula de adesão ao empirismo.

A própria origem das ideias inatas fornece, portanto, a garantia de sua verdade. Eis-me a partir daí admiravelmente prevenido contra o erro. O erro pertence ao juízo; para que eu possa enganar-me, é preciso que eu afirme ou negue algo. Ora, o juízo perfeito se perfaz por um ato de vontade: "Atque ad iudicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare; sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquomodo perceptae assensio praebeatur".[76] No entanto, nosso assentimento voluntário, como todo ato de vontade, é livre, e de forma alguma coagido, para exercer-se, ou esperando a evidência perfeita do objeto que o solicita ou encerrando-se nos limites estreitos dessa evidência:

> Non autem requiritur (saltem ad quomodocumque iudicandum) integra et omnimoda rei perceptio; multis enim possumus assentiri, quae nonnisi perobscure et confuse cognoscimus. Et quidem intellectus perceptio, nonnisi ad ea pauca quae illi offeruntur se extendit, estque semper valde finita. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest [...]: adeo ut facile illam, ultra ea quae clare percipimus, extendamus; hocque cum facimus, haud mirum est quod contingat nos falli.[77]

A causa do erro é, portanto, a precipitação voluntária do juízo. Felizmente, o remédio está bem próximo do mal: a própria liberdade de meu assentimento judicativo faz com que eu possa sempre suspendê-lo, até o momento em que as condições de plena evidência objetiva estejam realizadas. E terei essa evidência objetiva quando a ideia, presente em minha consciência, me aparecer, sem dúvida possível,

independentemente de qualquer pressão voluntária e de qualquer contribuição sensível, isto é, *inata*.

Aqui, porém, contra a perfeita coerência do sistema cartesiano, surge uma grande dificuldade: a garantia fornecida às ideias claras pela veracidade divina vigora a partir do momento em que essa veracidade se encontra peremptoriamente demonstrada. Não poderia estender-se, sem petição de princípio, à própria demonstração da veracidade divina. Em qual princípio epistemológico incontestável repousa essa demonstração fundamental?

Propuseram-se várias soluções dessa dificuldade: todas elas sacrificam algo da importância epistemológica da veracidade divina. Por exemplo, esta: a clareza e a distinção das ideias lhes confere, em relação a mim, a evidência subjetiva, ou indubitabilidade; a veracidade divina me garante sua evidência objetiva, ou verdade. Graças à veracidade de Deus, minha certeza subjetiva se transforma em certeza objetiva. Apreende-se de imediato a ambiguidade dessa formulação: ela tem um único sentido legítimo, a saber, que existe (sob as reservas que expressamos anteriormente) um elo de consequência lógica entre a veracidade de Deus e a verdade objetiva de minhas ideias claras: se admito uma, devo, com o mesmo grau de certeza, admitir a outra; o valor lógico de minha conclusão final sempre depende, portanto, do gênero de adesão que dou à ideia da veracidade divina. Ora, essa ideia não tem outra garantia de verdade além de sua clareza e sua distinção. Portanto, ou minha certeza, como um todo, é subjetiva, ou estamos num círculo vicioso.

Melhor seria, provavelmente, atermo-nos à resposta proposta expressamente pelo próprio Descartes: ela está mais em harmonia, aliás, com o ontologismo essencial de toda a sua filosofia:

> Ubi dixi nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, *quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus.*[78]

O princípio basilar de certeza continua a ser a evidência das ideias claras e distintas, e esse princípio basta cada vez que o espírito pode abarcar num relance o conjunto das razões que fundamentam essa evidência. É o caso para certo número de verdades. No entanto,

> alia sunt, quae quidem etiam clarissime ab intellectu nostro percipiuntur, cum ad rationes ex quibus pendet ipsorum cognitio satis attendimus, atque ideo, tunc temporis non possumus de iis dubitare; sed quia istarum rationum possumus oblivisci, et interim recordari conclusionum ex ipsis deductarum, quaeritur an de his conclusionibus habeatur etiam firma et immutabilis persuasio, quamdiu recordamur ipsas ab evidentibus principiis fuisse deductas. Et respondeo haberi quidem ab iis qui Deum sic norunt, ut intelligant fieri non posse quin facultas intelligendi ab eo ipsis data tendat in verum; non autem haberi ab aliis.[79]

Essa explicação nada tem de ilógico. Contudo, reduz em parte o alcance que, de início, para Descartes, a veracidade de Deus parecia ter. Ainda assim, a consideração desse atributo divino permite-nos estender à *lembrança* da evidência intuitiva o valor da evidência intuitiva *atual*.

Portanto, somos sempre e por todos os meios reconduzidos ao princípio ontológico da verdade absoluta das "ideias claras e distintas", que são ao mesmo tempo "ideias inatas".

O POSTULADO DA INTEIRA RACIONALIDADE. — Se tínhamos aqui o propósito de julgar o pensamento de Descartes, conviria, para sermos totalmente equitativos, acrescentar-lhe um traço — que, em geral, não se nota o suficiente, e que, aliás, só podemos indicar de passagem. Diante de certas alusões — muito impreci sas, reconhecemos — encontradas em diversos lugares das *Obras* de Descartes, por exemplo, no n. 190 de *Secundae responsiones*,[80] perguntamo-nos se o pano de fundo, ainda insuficientemente nítido, da epistemologia cartesiana não seria algo, que será mais explicitamente formulado em Spinoza, como isto: a ideia clara e distinta, aquela que escapa a toda tentativa de dúvida, deve ser também a *que satisfaz todas as exigências racionais*. Ora, o próprio movimento da razão evidencia a solidariedade universal das ideias, solidariedade esta tão íntima que ideia alguma se justifica isoladamente. Uma ideia não pode, portanto, ser totalmente clara e distinta senão encastrada no edifício acabado da razão. Nesse edifício,

porém, a pedra angular é a ideia de Deus. Sem o conhecimento de Deus, ficamos apenas insuficientemente defendidos contra a dúvida: "Nec umquam [atheus] ab eo [dubio] erit tutus, nisi prius Deum agnoscat".[81]

A bem dizer, uma reserva exegética impõe-se aqui. Mesmo ao escrever essa declaração, que poderia ser interpretada no sentido de um racionalismo *integral*, Descartes evita seguir de perto seu pensamento e escapa por uma cômoda tangente: o ateu, explica ele, carece no mínimo dessa garantia superior, que a veracidade divina confere a nossas faculdades de conhecimento. Para um filósofo que prescreve para si mesmo como "ideal" o rigor encadeado da matemática, haveria algo melhor a extrair da ideia de Deus.

Confessemos, portanto, que, ao identificar a perfeita clareza e distinção das ideias verdadeiras com sua inteira "racionalidade", forçamos um pouco o pensamento explícito de Descartes. Se ao menos houvéssemos captado com exatidão sua tendência latente, talvez fosse preciso dizer que Descartes reinventava, por sua conta e risco, ao introduzir aí preocupações e matizes incontestavelmente originais, o ponto de vista mais fundamental da metafísica dos antigos: a medida da inteligibilidade é a medida do ser. Reinventava-o, porém, partindo do preconceito nominalista, que ignora a "abstração direta" na própria origem de nossos conceitos.

Ora, para aliar o preconceito nominalista com o realismo metafísico, era preciso, querendo ou não, atribuir aos conceitos um valor de intuição intelectual: foi o que Descartes fez quanto aos conceitos "claros e distintos". Esses conceitos objetivos de nosso entendimento "representam" diretamente, portanto, o inteligível, ou o ser. Já não são passíveis da distinção aristotélica do "modus rei" e do "modus mentis": "significam" o que "representam" e "representam" o que "significam". E a dupla equação então se estabelece: *conceito claro e distinto = inteligível = ser*; isto é, ao princípio clássico da inteligibilidade do ser se superpôs o princípio mais estreito do "realismo absoluto do entendimento" ou do "racionalismo" (no sentido em que aqui

empregamos essa palavra); em outros termos, o princípio da inteligibilidade total do conceito.

Veremos, a propósito de Spinoza, que esse princípio racionalista conduz logicamente ao monismo. Por que Descartes permanece, ainda assim, pluralista? Por uma espécie de imaturação de seu racionalismo, imaturação esta cujas razões históricas e psicológicas se descobririam facilmente.

Seja como for, o filósofo francês, menos fundamentalmente racionalista do que se dá ares de ser, apressa-se em atribuir a ideias particulares — digamos: a inteli gíveis parciais — um valor próprio de realidade. Atém-se, na prática, ao critério de indubitabilidade aparente e fragmentário das ideias, em vez de ir até o critério de sua racionalidade plena, integral. Não leva seus princípios até o fim. Seus discípulos mais ilustres, Malebranche e Spinoza, manifestarão menos reserva. Hão de imprimir ao cartesianismo as duas únicas orientações francas que ele teria podido tomar: o intuicionismo da "visão em Deus" e o racionalismo extremo do "monismo da substância".

PSICOLOGIA E COSMOLOGIA. — Antes de considerar a filiação espiritual dos grandes cartesianos, inventariemos rapidamente, como o fizemos para Scot e Ockham, algumas teses psicológicas e cosmológicas mais especialmente dependentes da epistemologia que estudamos.

Primeiramente, como era de se esperar, a filosofia cartesiana sacrifica a unidade do composto humano e vê-se obrigada a substituí-la pela dualidade substancial do corpo e da alma. De fato, entre o "pensamento", ideia clara e distinta, e a "extensão", ideia igualmente clara e distinta, não percebo nada de comum; há, portanto, segundo Descartes, oposição substancial; ora, o que é a alma, senão o princípio do pensamento em mim, e o que é o corpo, senão extensão relacionada a meu eu? E, no entanto, correlações existem, manifestamente, entre essas duas substâncias heterogêneas, corpo e alma: como isso é possível? Mistério, reconhece o filósofo: e limita-se, em toda a sua psicofisiologia, a tentar circunscrever e, diríamos quase, a reduzir

espacialmente esse escândalo de uma ação recíproca entre o espiritual e a matéria; no entanto, é preciso reconhecer, os pequenos "choques", trocados entre alma inextensa e glândula pineal, segundo a psicologia cartesiana, embora economizem um pouco de espaço, nem por isso são menos desconcertantes para a razão. Sabe-se como Geulinckx, Malebranche e, posteriormente, Leibniz contornaram a dificuldade.

Subjacente à ideia que o representa para si mesmo, nosso pensamento descobre uma única "ideia clara e distinta", a de uma "extensão e movimento". O resto, a diversidade cintilante desdobrada pelos sentidos, não é claramente concebível: só pode ser, portanto, uma fantasmagoria simbólica, um conjunto de "signos" da verdadeira realidade material, que é "extensão e movimento", não outra coisa.

Qual vem a ser, então, o papel da sensação, ideia "confusa"? É antes de tudo pragmático: desperta tendências corporais, impele a reações motoras apropriadas, mas seu valor especulativo continua a ser muito difícil de especificar. Será que possui tal valor, ela que não passa de um desígnio subjetivo da alma, por ocasião de um movimento sofrido pelos órgãos sensoriais?...

Por outro lado, visto que me é proibido usar, para definir o mundo material, outras noções além das de extensão e movimento, eis-me, portanto, condenado a uma concepção corpuscular e mecanista dos objetos sensíveis: todas as qualidades das coisas se reduzem a modos de movimento. Em cosmologia, um simples matiz me separa por pouco do atomismo antigo.

Sou arrastado ainda mais longe, porém, pela lógica impiedosa de meu ponto de vista original. Os seres vegetativos, cujas manifestações todas pertencem ao âmbito das minhas sensações, tampouco podem ser algo além de estruturas complicadas de elementos estendidos e de emaranhamentos motores: querendo ou não, é o mecani cismo em biologia. E os animais, desprovidos de pensamento? Admitamos, em favor deles, uma complicação mais perfeita de extensão e movimento,

mas, depois disso, que seriam eles essencialmente, senão autômatos? Pensamento ou extensão: nada no meio e nenhum meio-termo.

Concebe-se que essa cosmologia, mecanista ao extremo, não contribui para simplificar o problema da substância no mundo material. Como distinguir ainda "substâncias" nessa sarabanda infinita de massas turbilhonantes cuja imagem nos é apresentada e imposta pela física cartesiana? De fato, o que há de comum entre uma diferença de coordenadas, de massas ou de acelerações, e uma diferença específica de "substâncias"?

Os problemas da causalidade eficiente e da causalidade final na natureza parecem por sua vez simplificados por exaustão. Logicamente, para um cartesiano, uma única espécie de causas físicas pode subsistir: as causas motoras. No entanto, o movimento cartesiano é um movimento passivo, um deslocamento sofrido de próximo em próximo, por contato. Qual é sua verdadeira causa? Somente o primeiro motor? Quanto à causalidade final, isto é, a "finalidade interna" das coisas, ela só está em jogo, no mundo material, no próprio jogo do movimento local: confunde-se com a causalidade motora, rigidamente determinada. Trata-se aí de uma "simplificação"... que se torna singularmente embaraçosa para o filósofo, tão logo ele considera, por exemplo, as plantas e os animais, ou o corpo humano.

Diante do problema da finalidade geral, transcendente, Descartes assume uma atitude francamente nominalista. Deus é espírito e vontade. Ele tem, portanto, um objetivo ao criar. É verdade. Mas o que posso conhecer sobre as intenções ou os quereres divinos? Aquilo que Deus houver formalmente revelado sobre eles, e o que deles se expressa — como resultados — em cada um dos fatos, sensíveis ou espirituais, de que posso ter a intuição. No entanto, minhas intuições, fragmentárias, rigorosamente delimitadas por seus objetos diretos, ensinam-me o que *é*, não o que *deve* ser, o fato, não a tendência. Provavelmente, os conceitos abstratos, pelos quais eu ficaria tentado a definir unidades específicas e genéricas, extrapolam as realidades presentes: talvez pudessem servir de suporte ao conhecimento de fins

gerais, daqueles fins que os antigos escolásticos diziam estarem impressos na "natureza" dos objetos. Infelizmente, os conceitos abstratos não são "claros e distintos" — carecem de valor objetivo próprio. A determinação racional de "causas finais" é, portanto, ilusória. E mesmo supondo que eu conhecesse as "naturezas" específicas, as "essências" das coisas, será que devo disso concluir que a vontade do Criador esteja imutavelmente encadeada às características efetivas ou às conveniências de sua criatura?

Desse ponto de vista nominalista e voluntarista, muito próximo do de Ockham, forneceremos um único exemplo. Um contraditor de Descartes se espanta que ele não tenha tratado da questão da imortalidade da alma. Eu provei, responde Descartes, a distinção substancial entre alma e corpo. O corpo é tão somente uma configuração particular da extensão. A morte corpórea resolve e modifica essa configuração material, eis tudo: "Docet naturalis cognitio [...] mortem corporis a sola aliqua divisione aut figurae mutatione pendere". Será que é preciso supor que a substância da alma seja reduzida a nada por um acidente tão insignificante como o é uma mudança espacial de configurações: "Ex tam levi causa, qualis est figurae mutatio, quae nihil aliud est quam modus, et quidem non modus mentis, sed corporis a mente realiter distincti"? Aliás, nada nos mostra que uma substância propriamente dita possa perecer. Concluamos, portanto, que a alma é imortal. No entanto — pode-se objetar —, será que é impossível que Deus tenha proporcionado a duração da alma à duração do corpo? Contra essa hipótese, acrescenta Descartes, nada tenho a propor: "Fateor a me refelli non posse. Neque enim mihi tantum assumo, ut quicquam de iis, quae a libera Dei voluntate dependent, humanae rationis vi determinare aggrediar". E, mais adiante: "Sed si de absoluta Dei potestate quaeratur, an forte decreverit ut humanae animae iisdem temporibus esse desinant, quibus corpora quae illis adiunxit destruuntur, solius est Dei respondere. Cumque iam ipse nobis revelaverit id non futurum, nulla plane, vel minima, est occasio dubitandi".[82] Esse exemplo é tópico, porque ressalta, numa questão delicada e importante, a diferença de princípio

entre o idealismo finalista de S. Tomás e o nominalismo voluntarista que prevaleceu na aurora da filosofia moderna.

§ 6 — Resumo e conclusões

Se nos permitem resumir em algumas palavras as páginas anteriores, diremos:

Primeiro, que a originalidade da filosofia cartesiana residia menos nas teses professadas *que no espírito em que se inspirava* e na ordem de preocupações que inaugurava. Isso porque, embora Descartes dependesse mais do que se havia acreditado — e mais do que ele próprio acreditara — do meio filosófico em que nasceu, por sua vez modificou esse meio em profundidade: o radicalismo de suas intenções reformadoras aí estimulou poderosamente aquelas tendências críticas, despertadas havia muito tempo, mas não ainda francamente aparecidas, que estiveram na base de toda a filosofia moderna. Desse ponto de vista, é possível — como o fazem vários historiadores — datar a filosofia moderna a partir de Descartes. Depois, ao mesmo tempo em que reforçava o esforço crítico, Descartes propunha à filosofia um ideal de rigor sóbrio e límpida clareza, o ideal matemático. Ideal incompleto, decerto, mas ideal infinitamente precioso, que preservou o pensamento moderno das sutilezas excessivas e restaurou o culto à precisão. A verdadeira e útil contribuição da filosofia cartesiana parece-nos ser esse "espírito" de ousadia e solidez. Não ignoramos, aliás, que Descartes pode reivindicar o apadrinhamento de certas teses particulares, mais universalmente tomadas em consideração graças a ele. No entanto, essa outra contribuição ao progresso filosófico nos parece secundária, ou mesmo discutível.

Segundo, que, não obstante a originalidade do esforço que a gerou, a epistemologia cartesiana não fornecia nenhum princípio construtivo realmente novo. Descartes empenhou-se meritoriamente em encontrar, para a filosofia, uma posição de partida absolutamente segura, mas não fez a crítica integral dos pressupostos do conhecimento. Diante das

grandes antinomias da filosofia antiga, sua posição não se distingue sensivelmente da de Duns Scot e Ockham. Como estes últimos, tampouco descobre o ponto privilegiado em que a *matéria prima* (hipo-inteligível), tanto quanto o *ser transcendente* (hiper-inteligível) se revelam, por um viés, no interior de nosso "inteligível" próprio: a "quididade abstrata das coisas materiais". A contamina ção nominalista torna Descartes refratário à ideia tomista (tão pouco consciente, aliás, mesmo para tantos tomistas) de uma síntese entre a quantidade e a unidade absoluta, no conceito universal.

Por isso, não obstante sua preocupação em inovar, será capturado, sem estar ciente disso, e arrastado pela lógica latente de seus pontos de partida. Recai sem querer *nos sulcos escavados pela escolástica declinante*. Estritamente falando, ele teria podido orientar-se para um agnosticismo fenomenista. Não sendo nem empirista nem cético por temperamento, escolheu instintivamente, entre as saídas que se abriam à sua frente, a do idealismo metafísico. Depois de fazê-lo, só lhe restava, para ser coerente consigo mesmo, adotar um ontologismo ineísta ou intuicionista. Como vimos, é para lá, de fato, que se encaminha sua epistemologia um tanto indecisa. Ora, nesse procedimento, que se consumará entre os sucessores de Descartes, não há nada — não obstante episódios contingentes — de fundamentalmente novo, nada que venha romper o desenvolvimento lógico dos princípios estabelecidos desde o fim da Idade Média.

Terceiro, que, no entanto, Descartes teve, por assim dizer, o vislumbre da importância que *a consideração do sujeito cognoscente* assumiria nas soluções modernas do problema crítico. Não que a filosofia cartesiana tenha alguma vez suspeitado da noção crítica de um "sujeito transcendental"; situa-se de saída e mantém-se no ponto de vista objetivo e realista do *eu substância*, do *sujeito ontológico*; o que equivalia a supor resolvido num ponto, em vez de resolver integralmente, o problema do conhecimento metafísico. E, no entanto, é certo que o "penso" cartesiano perseguirá o espírito de Kant nos lugares mais decisivos da *Crítica da razão pura* e terá grande

participação na importância que, posteriormente, a ideia de "unidade transcendental da consciência" viria a assumir.

Quarto, que Descartes, a exemplo de Duns Scot e de Ockham, e por razões idênticas, *separa demasiado radicalmente o âmbito da especulação e o âmbito da tendência* — ou, para dizê-lo mais sucintamente: a inteligência e a vontade. De fato, mostramos que sua metafísica escapa ao agnosticismo ockhamista apenas na medida em que o permitia uma introdução mais ampla da intuição intelectual entre os princípios do conhecimento. No fundo do cartesianismo, como no fundo de toda filosofia ontologista, esconde-se um empirismo superior, cujos provedores são unicamente as duas faculdades de *intuição direta* e de *análise*. A intuição fornece conteúdos de consciência e relações ontológicas de objetos; a análise dissocia e classifica. Ora, o entendimento intuitivo não é concebido por Descartes como uma espontaneidade criadora de seu objeto — o que manifestamente ultrapassaria o poder do entendimento humano —, tampouco como uma atividade pesquisadora e assimiladora, mas como receptividade transcendente, como o "lugar" de ideias latentes, recebidas prontas e que só têm de passar do "virtual" ao "atual", do "estado confuso" ao "estado claro". Visto, portanto, que o conhecimento, serenamente passivo e analítico, confinado no âmbito da "forma", não implica essencialmente nenhuma atividade "eficaz" do que quer que seja, nem atividade criadora, nem atividade pesquisadora, será mesmo necessário que toda finalidade atuante e conquistadora que se manifesta no homem seja atribuída a outra faculdade: a vontade autônoma, independente. Por isso, o próprio assentimento judicativo, atitude ativa, torna-se um ato voluntário e livre. Em suma, a especulação, no homem, em vez de ser ela própria uma ação enriquecedora, orientada para o fim derradeiro do Sujeito intelectual, não passa de um reflexo imóvel e desinteressado: a especulação é cortada da ação e, em contrapartida, a finalidade deixa de ser "inteligível". Diante de uma razão confinada na análise de intuições estáticas, agita-se uma liberdade sem contrapeso intelectual verdadeiro.

Nessa situação embaraçosa, várias teorias permaneciam possíveis: manter a liberdade e professar um voluntarismo absoluto: esta foi a solução de Descartes, fiel, nesse aspecto, à tradição dominante da Idade Média tardia; apagar a liberdade diante da razão analítica: esta será a solução monista de Spinoza. A primeira solução abre uma brecha para o racionalismo; a segunda leva-o às últimas consequências. Entre as duas, o otimismo leibniziano, racionalismo pluralista, assinala uma via mediana, quase intransitável, que leva de volta a Nicolau de Cusa.

CAPÍTULO II: De Descartes a Spinoza: Malebranche e o monismo da causalidade

A ideologia cartesiana é incontestavelmente um ontologismo dogmatista. Pretende-se a um só tempo ineísta e intuicionista, mas sem arvorar cores vívidas: seu ineísmo permanece virtual e suas intuições não são uma apreensão direta de seus respectivos objetos. O Pe. Malebranche, leitor entusiasta das obras "do Sr. Descartes" — e ele próprio um espírito muito sutil, muito "filosófico" (não foi chamado "o primeiro dos metafísicos franceses"?) —, grande apreciador de S. Agostinho (cujas tendências neoplatônicas ele exagera), mais familiarizado que Descartes com a teologia do sobrenatural e da graça, imprimirá no cartesianismo a guinada que o fará apontar, desta vez sem rodeios, para um ontologismo intuicionista, quase uma mística.

§ 1 — Ontologismo de Malebranche

Relembremos brevemente, segundo o próprio Malebranche, os principais traços de sua teoria da "visão em Deus".

Os pontos de partida são os de Descartes: conhecimento claro e distinto do eu, como substância pensante, independente da matéria e da extensão, mas dependente de Deus, a perfeição infinita necessariamente existente. O problema que se apresenta é saber como minha alma espiritual alcança, por meio das "ideias", o conhecimento dos objetos. Nenhuma dificuldade para a ideia de infinito, que é direta e não extraída de objetos sensíveis. Mas como posso conhecer as coisas criadas?

São necessários mais princípios do que imaginais para demonstrar algo de que ninguém duvida; de fato, onde estão os que duvidam de ter um corpo, de caminhar sobre uma terra sólida, de viver num mundo material? Logo sabereis, porém, o que poucos compreendem bem; a saber, que, se nosso corpo passeia num mundo corpóreo, nosso espírito, por sua vez, transporta-se sem cessar para um mundo inteligível que o toca, e, assim, torna-se sensível para ele.

Como os homens tomam por insignificantes as ideias que têm das coisas, conferem ao mundo criado muito mais realidade do que este possui. Não duvidam da existência dos objetos e emprestam-lhes muitas qualidades que eles não têm. Mas não pensam, contudo, na realidade de suas ideias. É que escutam seus sentidos e não consultam suficientemente a verdade interior; de fato, uma vez mais, é bem mais fácil demonstrar a realidade das ideias, ou, para empregar vossos termos, a realidade daquele outro mundo, todo pleno de belezas inteligíveis, do que demonstrar a existência deste mundo material. Eis a razão.

É que as ideias têm uma existência eterna e necessária, e o mundo corpóreo só existe porque aprouve a Deus criá-lo. Assim, para ver o mundo inteligível, basta consultar a razão, que contém as ideias ou as essências inteligíveis, eternas e necessárias, algo que todos os espíritos racionais ou unidos à razão podem fazer. No entanto, para ver o mundo material, ou, antes, para julgar que esse mundo existe, pois esse mundo é invisível por si mesmo, é preciso por necessidade que Deus no-lo revele, porque não podemos ver suas vontades arbitrárias na razão necessária. Ora, Deus nos revela a existência de suas criaturas de duas maneiras: pela autoridade dos Livros Sagrados e por intermédio de nossos sentidos. Pressuposta a primeira autoridade — e não se pode rejeitá-la —, é demonstrada em rigor a existência dos corpos. Pela segunda, asseguramo-nos suficientemente da existência destes ou daqueles corpos. No entanto, essa segunda não é agora infalível.[83]

O único conhecimento natural verdadeiro é o das ideias. Isso porque a revelação sensível das coisas, falseada pelo pecado original, tornou-se precária e sujeita a erro. Mas de onde derivamos nossas ideias? “Todas as nossas ideias claras estão em Deus, quanto à realidade inteligível delas. É somente nele que as vemos; é somente na razão universal, que por elas ilumina todas as inteligências”.[84]

Para bem compreender [isto] é preciso relembrar [...] que é absolutamente necessário que Deus tenha em si mesmo as ideias de todos os seres que ele criou, visto que, de outro modo, não poderia tê-las produzido [...]. É preciso, ademais, saber que Deus está estreitamente unido a nossas almas por sua presença, o que permite dizer que ele é o lugar dos espíritos, assim como os espaços são, em certo sentido, o lugar dos corpos. Pressupostas essas duas coisas, é certo que o espírito pode ver o que há em Deus que representa os seres criados, dado que isso é muito espiritual, muito inteligível e muito presente no espírito. Assim, o espírito pode ver em Deus as obras de Deus, supondo-se que Deus se disponha a desvelar o que nele há que as representa. Ora, eis as razões que parecem provar ser isso o que ele quer, em vez de criar um número infinito de ideias em cada espírito.[85]

Malebranche então enumera diversas razões para substituir o ineísmo pelo intuicionismo direto: princípio de economia e simplicidade; dependência mais estreita dos espíritos em relação a Deus; indícios extraídos da experiência íntima das ideias, ou antes deduzidos da origem transcendente e do papel psicológico da ideia de infinito, verdadeiro princípio de universalidade de nossos conceitos. Depois, recorrendo à teologia trinitária, ele define ainda mais essa união a Deus, essa dependência, que é em nós a fonte de todo conhecimento racional:

> É por essa dependência, por essa relação, por essa união de nosso espírito ao Verbo de Deus e de nossa vontade a seu amor, que somos feitos à imagem e à seme lhança de Deus, e embora tal imagem esteja muito apagada pelo pecado, ainda assim é necessário que ela subsista tanto quanto nós.[86]

A iluminação de nossa inteligência é nossa própria participação no Verbo divino:

> Ó Sabedoria eterna, [exclama o filósofo no prólogo das *Meditações cristãs*] não sou minha própria luz; e os corpos que me cercam não podem iluminar-me; mesmo as inteligências, não contendo em seu ser a razão que as torna sábias, não podem comunicar essa razão a meu espírito. Vós, somente, sois a luz dos anjos e dos homens; vós, somente, sois a razão universal dos espíritos; vós sois de fato a sabedoria do Pai, sabedoria eterna, imutável, necessária, que tornais sábias as criaturas e mesmo o Criador, embora de maneira bem diferente.[87]

Que a teoria da "visão em Deus" seja puro dogmatismo, isso é evidente. Que esse intuicionismo dogmatista seja um dos resultados lógicos do cartesianismo, a história e o elo interno das doutrinas mostram-no igualmente. Enquanto a epistemologia cartesiana permanece flutuante, a de Malebranche, na linha dogmática em que se mantém, vai até o fim, consuma-se. Será que podemos acrescentar que, exceto pelo vício original do dogmatismo, ela introduz a uma visão racional perfeitamente coerente do conjunto das coisas? Seria condescender demais. Isso porque, além das insuficiências que tem em comum com a metafísica de Descartes, apresenta um agravamento de algumas dificuldades fundamentais. Eis um exemplo desses maus casos. Parece que, logicamente, Malebranche deve ser arrastado até o idealismo de Berkeley. Desconsideremos a revelação que os Livros Santos forneceriam da existência real da matéria e dos corpos, visto que

também essa revelação sobrenatural está fora do âmbito da filosofia. Que razão séria podemos de fato reter para admitir a existência de uma extensão concreta? Dado que nada conheço, senão por minhas ideias, e que minha inteligência lê suas ideias única e diretamente em Deus, torna-se supérfluo supor outra extensão além daquela extensão ideal, presente no pensamento divino. Mas e as sensações que colorem para mim a ideia de extensão e a diversificam? Pela confissão de todo bom cartesiano, são fenômenos subjetivos, que não representam a realidade. A partir daí, qual justificação experimental, ou qual razão de ser, uma extensão real ainda poderia ter? Basta conceber a extensão como uma condição ideal de minhas sensações subjetivas: eis tudo o que a filosofia me ensina a esse respeito. — É pouco demais, teria replicado Descartes; a sensação desempenha um papel físico importante, que quase não se concebe sem a existência real dos corpos: um papel prático, na conservação da vida orgânica, e mesmo um papel incitador na gênese das ideias. Malebranche — muito logicamente, aliás — fechou para si essa escapatória, por sua teoria do ocasionalismo.

§ 2 — Ocasionalismo de Malebranche

O ocasionalismo devia nascer da metafísica cartesiana. Uma das grandes dificuldades da psicologia de Descartes jaz na ação mútua que ele é forçado a supor entre a substância "alma" e a substância "corpo", no homem. A correlação entre os estados corpóreos e as impressões da alma era um fato demasiado evidente para ser contestado; por outro lado, nenhum cartesiano duvidava do dualismo substancial da alma e do corpo. Muito cedo se desistiu de interpretar as correspondências psicossomáticas por uma ação mútua, que o próprio Descartes reconhecia como incompreensível. *Geulinckx* e *Cordemoy* subsituíram isso pela ideia de um paralelismo das duas séries de acontecimentos, espirituais e materiais, paralelismo este garantido diretamente pela causalidade divina, sem ação recíproca das duas séries. Chegaram a conferir à expressão de seus respectivos pensamentos as duas formas que se tornariam características, uma, a do sistema da *harmonia preestabelecida* de Leibniz, outra, a do *ocasionalismo* de Malebranche.

O corpo, por um lado, e a alma, por outro, diziam eles, e mais geralmente ainda, os seres finitos uns em relação aos outros, são como relógios, perfeitamente regulados um ao outro por um hábil relojoeiro: sem influenciar-se mutuamente, soarão juntos as horas. Ou antes: as coisas não exercem ação alguma umas sobre as outras, nem sobre o eu espiritual; simplesmente desenvolvem, cada qual de seu lado, sob a ação de Deus, estados internos. No entanto, "por ocasião" desses estados internos, Deus, a única causa verdadeira, modifica sua atividade soberana segundo as regras livremente estabelecidas por ele. As próprias coisas nada possuem, portanto, da causalidade propriamente dita; constituem, no máximo, "causas ocasionais".

Em Malebranche, a teoria da causalidade ocasional assume grande importância. Estende-se não apenas às relações entre a alma espiritual e o corpo, como também às relações dos objetos — e, em particular, dos objetos estendidos — entre si. Na origem de sua teoria, Malebranche reconhece duas teses cartesianas: primeiramente, o dualismo substancial da alma e do corpo, com a dificuldade decorrente de conceber uma causalidade recíproca entre esses dois elementos; em segundo lugar, a inércia natural da matéria estendida, isto é, do único elemento constitutivo das coisas sensíveis, com o corolário dessa tese: a ausência de toda atividade propriamente dita nos corpos.

> Pensais vós que um corpo possa agir sobre outro e movê-lo? Há contradição — digo, contradição — em que os corpos possam agir sobre os corpos [...]. Contemplai o arquétipo dos corpos, a extensão inteligível. É ela que os representa, visto que é com base nela que todos eles foram formados. Por acaso não vedes claramente que os corpos podem ser movidos, mas não podem mover-se por si mesmos? Vós hesitais. Pois bem, suponhamos que esta cadeira pudesse, por si mesma, mover-se: para que lado iria, e com que grau de velocidade, quando decidisse mover-se? Dai-lhe ainda inteligência e uma vontade capaz de determinar-se. Fazei, em suma, de vossa poltrona um homem. Senão esse poder de mover-se lhe será assaz inútil.[88]

Querer dotar a extensão de motilidade ativa é, portanto, esquecer a noção clara de extensão e deixar-se arrastar por um antropomorfismo indigno de um filósofo. Aliás, nada pode mover-se sem um decreto de Deus e, ao lado de um decreto divino, que parcela de eficácia pode restar à criatura? Por outro lado, contra um decreto de Deus, o que pode a criatura? "Nada é mais móvel que uma esfera num plano; mas

todas as potências imagináveis não poderão abalá-la se Deus não intervier [...]. O Criador somente pode ser o motor".[89]

> Eis aí, meu caro Aristo, o desenlace do mistério. É que todas as criaturas estão unidas somente a Deus de maneira direta. Não dependem, essencial e diretamente, senão dele. Como todas são igualmente impotentes, não dependem mutuamente umas das outras [...]. Deus quis que meu braço fosse movido no instante em que eu mesmo o quisesse [...]. Sua vontade é eficaz, é imutável. Eis de onde extraio meu poder e minhas faculdades. Ele quis que eu tivesse certos sentimentos, certas emoções, quando houvesse em meu cérebro certos traços, certos abalos de espírito. Quis, em suma — e incessantemente o quer —, que as modalidades do espírito e do corpo fossem recíprocas [...]. Deus ligou juntas todas as suas obras; não que tenha produzido nelas entidades ligantes. Subordinou-as umas às outras sem revesti-las de qualidades eficazes [...]. Sim, tudo isso é uma sequência necessária das leis da união entre alma e corpo e das comunicações dos movimentos. Tudo isso depende daqueles dois princípios de que estou convencido: que somente o Criador dos corpos pode ser o motor deles e que Deus nos comunica seu poder unicamente pelo estabelecimento de algumas leis gerais cuja eficácia nós determinamos por nossas diversas modalidades.[90]

Toda atividade reflui em Deus, causa única. Malebranche dá espaço, porém, à liberdade humana: mas rebaixa-a, reduzindo-a a um poder infeliz de frear ou desviar a ação íntima de Deus, que nos leva ao bem. Uma liberdade verdadeiramente pouco inteligível em seu contexto ocasionalista...

Pouco inteligível também, a substância criada. O que é, portanto, uma subsistência sem atividade? De que servem essas "modalidades" finitas, essas "ocasiões", limitadoras da causalidade divina? Decerto, não têm eficácia sobre Deus: é em perfeita liberdade que Deus regula nelas sua ação. E o que a ação divina produz? Nada além de novas modalidades limitadoras, sem atividade própria. Uma vez mais, porém, com que serventia? A menos que tais limitações, supérfluas enquanto as considerarmos exteriores a Deus, apareçam por fim como condições internas da ação divina, e que Deus, *causa única*, se torne assim *substância única*? Não obstante suas indignações sinceras contra o "miserável Spinoza", será que Malebranche não pressentiu vagamente as afinidades que se poderiam descobrir entre seu ocasionalismo e o monismo da substância? "Sinto-me impelido" — reconhece, para, aliás, corrigir-se depois —, "sinto-me impelido a acreditar que minha substância é eterna, que faço parte do ser divino, e que todos os meus

diversos pensamentos são apenas modificações particulares da razão universal".

Involuntariamente, Malebranche tomara a via que conduz ao spinozismo. Em sua correspondência com o matemático Dortous de Mairan, seu ex-aluno, que acabara de ler Spinoza, desenvolve-se um incidente de um simbolismo perfeitamente expressivo. De duas uma, objeta Mairan: ou a extensão concreta não existe, pois é inteiramente supérflua para explicar a representação que temos dela; ou faz parte da essência de Deus. Idealismo ou monismo: diante desse dilema imperioso, Malebranche não encontra refúgio garantido em sua filosofia: apela para a fé.

CAPÍTULO III: De Descartes a Spinoza: Spinoza e o monismo da substância

§ 1 — Introdução

Várias vezes, ao longo das páginas anteriores, a filosofia de Spinoza pôde ser vislumbrada como o resultado lógico da tendência racionalista desenvolvida no tronco do nominalismo. E, de fato, Spinoza recolhe, na linha idealista, a herança longínqua de princípios adotados outrora por Duns Scot e Ockham. Tais princípios continham a semente de um monismo ontológico: a semente amadureceu, dissimulada no bojo do cartesianismo, e de súbito então despontou, forçada em sua eclosão pelo racionalismo implacável do pensador holandês.

O monismo de Spinoza é considerado, com razão, uma das expressões terminais da filosofia cartesiana.[91] É provável que Spinoza tenha conhecido diretamente os autores escolásticos pós-medievais. Decerto também, o tom e o fundo dos diálogos intercalados no opúsculo: "Korte verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand";[92] e mesmo, por assim dizer, a inspiração mística do final da *Ética*, traem uma influência não cartesiana, que faria pensar em Giordano Bruno. Seria até possível, aliás, que esse fundo místico proviesse também, em Spinoza, da tradição judaica, religiosa ou mesmo filosófica: afinal, não conhecemos, na Idade Média, filósofos judeus, como Moisés Maimônides, cujo racionalismo é matizado de misticismo? Seja como for quanto a essas influências parciais — que talvez tenham sido demasiado negligenciadas —, elas empalidecem diante da genialidade cartesiana, que envolve e impregna todo o pensamento de Spinoza. Este não apenas adota o racionalismo de Descartes, como o impele a suas consequências extremas: não pretende

combater a *metafísica* de Descartes senão para superá-la, apoiando-se no *Método* cartesiano.[93]

Sob todos esses aspectos, a filosofia de Spinoza oferece um interesse epistemológico excepcional. Isso porque já não tem nada de uma filosofia de transição: suas grandes linhas estão consumadas; não apenas caracteriza, a nosso ver, uma das atitudes possíveis diante do problema do conhecimento, como revela à luz do dia as consequências longinquamente envolvidas em certos princípios. Que nos perdoem, no esboço que pincelaremos em grandes traços, o fato de nos limitarmos ao ponto de vista que acabamos de expressar. O *Tractatus de intellectus emendatione* mostrar-nos-á o que foi a epistemologia consciente e formulada de Spinoza. A *Ética*, depois, ensinar-nos-á como o monismo da substância, com todas as suas consequências, resulta de uma aplicação dessa epistemologia aos grandes problemas metafísicos.

§ 2 — Epistemologia de Spinoza, segundo o Tractatus de intellectus emendatione[94]

O *Tratado* em que apoiamos nossa apresentação ficou inacabado. No entanto, o que dele possuímos é suficiente para fixar com nitidez a atitude essencial de Spinoza.

Spinoza nele considera o aprimoramento do espírito como um meio, para o homem, de alcançar seu fim natural. Com esse objetivo, diz ele, o primeiro conhecimento que importa é o dos recursos ou das faculdades de nossa natureza, a fim de que sejam aperfeiçoados tanto quanto possível. E a primeira condição para isso é aprender a fazer um uso perfeitamente legítimo de nossa inteligência.[95]

A) PRINCÍPIOS GERAIS DE EPISTEMOLOGIA

Inventariemos primeiramente os diferentes modos de percepções que chegaram a suscitar, de nossa parte, assentimentos indubitáveis: de

todos esses modos, escolheremos o melhor, para nele nos apoiarmos em nossa empreitada.

> Si accurate attendo, possunt omnes [perceptiones] ad quatuor potissimum reduci:
>
> I. Est perceptio quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.
>
> II. Est perceptio quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia quae non determinatur ab intellectu, sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit et nullum aliud habemus experimentum quod hoc appugnat, et ideo tamquam inconcussum apud nos manet.
>
> III. Est perceptio, ubi essencia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali quod semper aliqua proprietas comitatur.
>
> IV. Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.[96]

A primeira "percepção" representa, portanto, o conhecimento obtido pela via da autoridade e do testemunho. A segunda abrange todo o conhecimento puramente empírico. A terceira corresponde ao conhecimento das causas e das propriedades essenciais pelo raciocínio indutivo-dedutivo: conhecimento garantido, mas sempre indireto e inadequado. A quarta espécie de percepção é incomparavelmente mais perfeita: é o conhecimento das coisas pela razão próxima de cada uma. Sua verdadeira natureza depreender-se-á melhor dos desdobramentos posteriores do *Tratado*.

A fim de alcançar nossa perfeição natural, deveremos, portanto, elevar-nos ao quarto modo de percepção: "Solus quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam, et absque erroris periculo; ideoque maxime erit usurpandus".[97]

No entanto, qual o meio de alcançar esse cimo do conhecimento?

Spinoza vai nos indicar que é a *Via et Methodus*.

É o método cartesiano em todo o seu esplendor, sem as atenuações parciais que Descartes nele havia deixado ou introduzido. No entanto, não nos antecipemos e sigamos, em vez disso, o próprio caminho do pensamento de Spinoza.

Antes de tudo, observa ele, deve-se evitar um sofisma: para conhecer o método e chegar ao *verdadeiro*, não preciso supor um novo método, anterior ao primeiro e, por sua vez, conhecido por um terceiro método, o qual só se desvelará num quarto, e assim por diante, indefinidamente. É preciso, afinal, parar em algum lugar: no uso inato de certa quantidade de meios naturais e simples de conhecimento. Nosso quarto modo de percepção não requererá, portanto, um quinto modo qualquer que, por sua vez, o fundamente: descobriremos seu valor e suas características, mais diretamente, no uso nativo e direto que dele fazemos.[98]

Segunda observação: o conhecimento de um objeto não exige, de minha parte, o conhecimento reflexivo da ideia desse objeto. De fato, isso seria, uma vez mais, impor a todo conhecimento a condição irrealizável de um "processus in infinitum". O conhecimento garantido de um objeto é anterior, portanto, ao conhecimento reflexivo que posso ter de minha ideia desse objeto. As condições primitivas da certeza se confundem, por conseguinte, com as características da ideia direta, da "essentia objectiva", que representa realmente o objeto exterior. "Idem est certitudo et essentia objectiva".[99]

Sei alguma coisa, antes de saber que sei; antes de buscar a verdade, eu a possuo; em outros termos, o *método* não cria a certeza, depreende-a; reconhece-lhe as condições naturais.[100] Tiremos a conclusão disso: perseguimos a certeza suprema do quarto modo de percepção; o problema começa a simplificar-se:

> Ex quibus rursum patet neminem posse scire, quid sit summa certitudo, nisi qui habet adaequatam ideam, aut essentiam objectivam alicujus rei [...]. Unde colligitur. Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae [...]. Unde illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae [= previamente adquirida] verae ideae normam.[101]

O método será reflexivo e crítico, e consistirá simplesmente em distinguir as ideias verdadeiras, "ideas veras", das que não oferecem tais garantias. Isso porque existem "ideias verdadeiras".

Veremos mais adiante quais são as marcas distintivas da ideia verdadeira, isto é, daquela, "quae eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter".[102] Parece à primeira vista que nossas ideias estão encadeadas entre si: incluem-se, excluem-se ou chamam umas às outras. Ora, segundo o princípio cartesiano do paralelismo entre o entendimento e o real, "ratio, quae est inter duas ideas, [est] eadem cum ratione, quae est inter essentias formales [=reales] idearum illarum".[103] Na ordem real, toda perfeição se regula necessariamente pelo Ser perfeito. Assim deve ser também na ordem das ideias. Nenhuma terá sua perfeição verdadeira, se não estiver vinculada à ideia do Ser perfeito. Nossa inteligência, portanto, refletirá tão fielmente quanto possível a ordem das coisas quando o encadeamento total de nossas ideias estiver vinculado a essa ideia primordial.

> Porro ex hoc ultimo quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum, quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.[104]

Isso soa bem cartesiano. Chamamos a atenção, anteriormente,[105] para o modo como, em Descartes, o critério das "ideias claras e distintas" requer a racionalidade absoluta de cada uma delas (isto é, seu pertencimento a um sistema *consumado* de relações necessárias). Dessa racionalidade absoluta, Spinoza proclama aqui a exigência; voltará a isso posteriormente, quando houver mostrado o que distingue as ideias verdadeiras; mas, sobretudo — e nisso sua audácia supera a de Descartes —, ousará fazer de seu princípio de racionalidade um emprego universal e radical, sem deixar-se desconcertar pelo escândalo de nenhum paradoxo.

Poderíamos limitar-nos por aqui, pois as considerações anteriores contêm virtualmente toda a teoria do conhecimento segundo Spinoza. Uma pressuposição importante já aparece; como ele próprio escreve: "Ad probandam veritatem et bonum ratiocinium, nullis nos egere instrumentis, nisi ipsa veritate et bono ratiocinio". "Nam", acrescenta ele, "bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi et adhuc probare conor".[106] A verdade não precisa de fiador estrangeiro e

manifesta-se a nós pela perfeita coerência racional de nosso pensamento.

No entanto, objeta Spinoza, será que o fundamento dessa confiança na verdade humana não é contestável?

> Si postea forte quis Scepticus et de ipsa prima veritate [isto é, da ideia do Ser perfeito], e de omnibus quae ad normam primae deducimus, dubius adhuc maneret, ille profecto aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur, dari homines penitus etiam animo occaecatos a nativitate, aut a praejudiciorum causa.[107]

O ceticismo quanto ao valor absoluto do pensamento é atirado pela borda fora, com grande insolência, num curto parágrafo. Talvez distinções mais sutis hoje se impusessem. Spinoza não pensa em fazê-las: o instinto realista de toda a metafísica antiga sobrevive nele, agravado pelo dogmatismo cartesiano.

B) CARACTERÍSTICAS DISTINTIVAS DA IDEIA VERDADEIRA

Uma vez estabelecidos os princípios de uma epistemologia, restaria estudar em detalhes a aplicação deles.

"Incipiamus itaque a prima parte methodi, quae est, distinguere Ideam Veram a caeteris perceptionibus".[108] O *Tractatus de intellectus emendatione* desenvolve quase exclusivamente esse primeiro ponto. É o ponto principal, aliás, que contém virtualmente todo o resto.

É preciso distinguir a ideia *verdadeira* ou inata da *ficção* ou ideia factícia (*idea ficta*), isto é, da ideia *falsa* (*idea falsa*) e, ao mesmo tempo, da ideia duvidosa (*idea dubia*). A ideia falsa é uma ideia factícia a que, indevidamente, damos crédito; a ideia duvidosa é a que não merece nosso assentimento.

A fonte da ficção e, por conseguinte, também do erro e da dúvida, reside na imaginação construtiva.

> Sic itaque distinximus inter Ideam veram et caeteras perceptiones, ostendimusque, quod ideae fictae, falsae, et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est a quibusdam sensationibus fortuitis, ut sic loquar, atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus, sive somniando sive vigilando, varios accipit motus.[109]

Ora, as ideias derivadas da imaginação se destacam por seu caráter compósito, por sua falta de "clareza e distinção" e, por fim, por sua irredutibilidade a ideias componentes claras e distintas. Detemos, portanto, o assinalamento das Ideias verdadeiras, inatas ao espírito: serão simples, claras e distintas ou, se forem compósitas, claras e distintas mesmo em sua composição.

> Cum idea ficta non possit esse clara et distincta, sed solummodo confusa, et omnis confusio inde procedat, quod mens rem integram, aut ex multis compositam, tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat: praeterea, quod ad multa quae continentur in unaquaque re simul attendat sine ulla distinctione; inde sequitur primo, quod si idea sit rei simplicissimae, ea nonnisi clara et distincta poterit esse: nam res illa non ex parte, sed tota aut nihil eius innotescere debebit. Sequitur secundo, quod si res quae componitur ex multis, in partes omnes simplicissimas cogitatione dividatur, et ad unamquamque seorsim attendatur, omnis tum confusio evanescet. Sequitur tertio, quod fictio non possit esse simplex; sed quod fiat ex compositione diversarum idearum confusarum etc.[110]

Em resumo: a ideia verdadeira é a ideia nativa ou inata. No entanto, essa ideia nativa é sempre simples ou composta de ideias simples. A ideia simples, por sua vez, é a única que aparece perfeitamente clara e distinta. E a ideia clara e distinta é indubitável: garantida. Portanto, a marca garantida da ideia verdadeira é a perfeita "clareza e distinção", seja direta (intuição, de Descartes) seja manifestada pela análise. Essa epistemologia reproduz a de Descartes, exceto, no entanto, por uma divergência sobre a origem do erro.[111] Veremos mais adiante que Spinoza devia, logicamente, afastar-se do voluntarismo cartesiano.

No entanto, o critério das "ideias claras", em Spinoza, apresenta uma amplitude mais abrangente e ergue pretensões racionalistas mais francamente radicais que em Descartes. A clareza da ideia não se separa da coerência inteira do sistema em que se encaixa. Essa exigência de racionalidade total é legítima, pois traduz uma condição profunda dos procedimentos de nosso espírito.

Vejamos, de fato, como a "ficção" — ideia confusa que pode ser verdadeira, mas pode igualmente ser falsa — é eliminada de nossa inteligência, para dar lugar à ideia verdadeira, perfeitamente clara. A ficção dirá respeito quer à existência, quer à essência das coisas. Consideremos primeiramente a atribuição da existência aos objetos de nosso pensamento.

Desde a origem, nossa fantasia se vê assim limitada, de um lado, por certas impossibilidades absolutas de existir e, de outro, pela necessidade de existir que pertence ao Ser primordial. No entanto, entre tais limites, será que nos é permitido forjar realidades existentes segundo nosso capricho? Efetivamente, observa Spinoza, a extensão do campo em que nosso capricho se entreteria reduz-se cada vez mais à medida que nosso conceito de existência se torna mais claro e mais distinto. Se nós nos atemos à ideia vaga de existir, é possível que ela se agarre indiferentemente a grande número de nossas ficções, mas a plena clareza da ideia de existência pertence unicamente à ideia de uma existência individual. Até aí, nossa ideia de existir permanece "confusa", parcialmente indiferenciada: isso porque a existência de uma coisa não é a existência de sua vizinha.[112] Conhecer distintamente a existência pressupõe o conhecimento distinto da individualidade: individuação e existência pertencem, no espírito humano, aos elementos internos e constitutivos da inteligibilidade das coisas.

Aquilo que é verdadeiro sobre a composição da ideia de existência com nossos diferentes conceitos é verdadeiro, de modo semelhante, sobre a composição interna desses mesmos conceitos; em outros termos, aplica-se à nossa ciência das "essências". O âmbito da ficção, da fantasia criativa, aí se restringirá na medida exata em que crescerá a clareza e a distinção das ideias parciais que aplicamos. Quando houvermos logrado, por uma análise crítica rigorosa, servirmo-nos tão somente de elementos perfeitamente claros e distintos, todas as combinações possíveis estarão fixadas, sem nenhum jogo possível e sem nenhuma incerteza.[113]

Uma ideia se lhe apresenta: será verdadeira? Será puramente fictícia? Você não sabe. Teste-a, diz Spinoza; introduza-a em suas deduções e leve-a a suas últimas consequências. A falsidade, se falsidade houver, não poderá deixar de trair-se:

> Mens, cum ad rem fictam et sua natura falsam attendit, ut eam pensitet et intelligat bonoque ordine ex ea deducat, quae sunt deducenda, facile falsitatem patefaciet; et si res ficta sua natura sit vera, cum mens ad eam attendit, ut eam intelligat, et ex ea bono ordine incipit deducere, quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione; sicut vidimus, quod ex falsa fictione modo allata statim ad ostendendam ejus absurditatem et alias inde deductas, praebuit se intellectus.[114]

Segundo Spinoza, portanto, a ideia clara e distinta — isto é, a ideia verdadeira —, é a que se deixa encaixar regularmente no edifício racional mais abrangente possível, isto é, aquele cuja pedra angular é a ideia de Deus, o Ser perfeito. Entre a intuição distinta de cada ideia e o encadeamento total das ideias na dedução chegada a seu termo, existe um elo natural. Um método de alcançar a verdade deve levar em conta esses dois aspectos solidários.

> Scopus (methodi) itaque est claras et distinctas habere ideas, [...] Deinde omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totum et quoad ejus partes.[115]

No entanto, nessa "concatenatio intellectus, quae Naturae concatenationem referre debet",[116] qual é o modo direto de ligação de um elo a outro? É o conhecimento de cada coisa particular por sua "causa proxima", isto é, como constataremos mais claramente na *Ética*, pelo princípio interno direto de sua racionalidade. Isso porque o verdadeiro conhecimento, como já o declaravam os antigos, desce da causa ao efeito;[117] e o conhecimento do efeito nada mais é que um conhecimento mais perfeito, mais bem determinado, da causa: "Revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere".[118] Assim, é possível elevar-se "secundum seriem causarum, ab uno ente reali ad aliud ens reale" até a *causa universal*, "ad Ens [...] quod sit omnium rerum causa".

É claro, as séries causais de que se trata aqui nada têm em comum com as séries empíricas de antecedentes e consequentes. Estas últimas

são indefinidas por natureza. Seria impossível e seria supérfluo para a inteligência humana percorrê-las em sua inteireza. As realidades causais, elos de um sistema racional, são aquelas *leis fixas e eternas*, aquelas condições essenciais de possibilidade, que o olho da inteligência descobre nas coisas concretas e singulares. Isso porque o olho da inteligência, por cima da "duração", em que a superfície das coisas oscila e se transforma, está aberto para uma perspectiva imutável, sem limites. "Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit".[119]

Encontraremos na *Ética* aquela famosa característica do conhecimento intelectual, segundo Spinoza. Lá também, a própria metafísica fará com que penetremos mais profundamente na epistemologia. Já é possível convencer-se de que a teoria do conhecimento, em Spinoza, realiza o tipo de uma "crítica metafísica", no sentido em que empregamos essa expressão ao falar de aristotelismo e de escolástica. Postulando, com Descartes, o paralelismo entre o pensamento e o ser, Spinoza busca depreender a verdade simplesmente por depuração e ordenamento lógico dos próprios conceitos, por eliminação sucessiva das incoerências que mascaram o encadeamento estável e luminoso do *inteligível*, que é, ao mesmo tempo, o *real*. O edifício acabado deve suster-se unicamente por sua massa.

CAPÍTULO IV: Spinoza e o monismo da substância (continuação)

§ 3 — A metafísica de Spinoza segundo a Ética[120]

O aparato exterior da *Ética* — aquele desdobramento de definições, axiomas, proposições demonstradas, corolários, escólios e lemas — é realmente o ponto culminante do "espírito geométrico" em filosofia. Não se poderia ter sonhado com um teste mais completo do método cartesiano. No sistema metafísico que dele resultou, destacaremos apenas algumas teses significativas, isto é, primeiramente as que expressam a natureza e as relações essenciais entre Deus e o mundo e, em segundo lugar, as que especificam a ligação desses objetos com nosso conhecimento intelectual.

A) DEUS CONSIDERADO EM SI E RELATIVAMENTE AO MUNDO

1. DEFINIÇÕES FUNDAMENTAIS. — A *Ética* se abre com oito definições, que Spinoza postula sem demonstrar. Não raro se indagou que valor elas assumiriam a seus olhos; e pela leitura de certos críticos, acreditar-se-ia que o dogmatismo que inspira sua filosofia consiste precisamente na escolha arbitrária dessas definições fundamentais. É um erro. As definições iniciais só têm preço, para Spinoza, em razão de sua inteira clareza e distinção no interior do sistema racional acabado: somente o "sucesso" delas em fundamentar o conjunto coerente da *Ética* consagra seu valor objetivo. Aliás, sob mais de um aspecto, tais definições não são primitivas, mas derivam por sua vez de postulados mais profundos. Consideremos algumas das primeiras definições.

a) A CAUSA. — Primeiramente, a "causa". "Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens".[121] E mais adiante: "Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem, illam voco cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit".[122]

Note-se que a causa é aqui considerada, com insistência, como um *princípio da inteligibilidade* do efeito. Esse ponto de vista era inevitável numa filosofia baseada no paralelismo absoluto entre a ideia e o real, entre derivação lógica e dependência física: a causa, princípio produtivo do efeito na realidade física, torna-se necessariamente, no espírito, o princípio explicativo; reciprocamente, a "razão lógica" designa a "causa física". A causa adequada de um objeto será, portanto, o que torna esse objeto plenamente inteligível, até em suas últimas determinações, isto é, até em sua existência. O Ser primordial, Deus, é plenamente inteligível por si mesmo; compreendê-lo é compreender, por conseguinte, sua existência: por isso se diz, a seu respeito, que ele é "causa sui". Outros objetos, como vimos antes,[123] não são plenamente inteligíveis por seu simples conceito essencial, mas antes na medida em que esse conceito nos aparece envolvido por um objeto inteligível diretamente superior, que chamamos sua "causa próxima": aqui, a inteligibilidade respectiva da causa e do efeito é complementar; a noção objetiva de "causa", em virtude do axioma mais fundamental do dogmatismo ontologista, confunde-se com a noção de "ratio intelligibilis" ou de "complemento direto de inteligibilidade".

b) A SUBSTÂNCIA. — A definição da "substância" decorre, ela também, da identidade postulada entre os modos do pensamento e os modos do ser. "Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat".[124]

Não faltam críticos que consideram tal definição a origem lógica de todo spinozismo. E em geral atribuem a responsabilidade por isso a

Descartes, cuja definição imprecisa da substância teria induzido Spinoza em erro.

Ser-nos-á permitida uma observação a esse respeito? Primeiramente, Spinoza compreendeu com muita exatidão o alcance das definições de Descartes. Relembramos anteriormente[125] que Descartes, depois de haver caracterizado a substância pela autossuficiência ("res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum"), acrescenta que, se tal definição for tomada ao pé da letra, somente Deus é substância: para aplicar às coisas reais a definição da substância, é preciso sobrecarregá-las com uma restrição, isto é, a dependência por parte delas em relação a Deus. As substâncias criadas serão "res quae solo Dei concursu egent ad existendum".[126] Ora, em seu opúsculo inacabado *Renati Descartes Principia philosophiae, more geometrico demonstrata*, Spinoza reproduz fielmente a distinção cartesiana entre substância absoluta e substâncias finitas: "Per substantiam", escreve ele na segunda parte, que trata das coisas da natureza, "intelligimus id, quod ad existendum solo Dei concursu indiget".[127]

Embora a definição de Descartes careça um pouco de rigor, ao menos salvaguarda as distinções essenciais que nenhuma metafísica não panteísta pode sacrificar. Por que Spinoza, que conhecia perfeitamente tais distinções, acredita ter de abandoná-las e, assim, restringir a noção de substância à de independência absoluta? Foi, decerto, por uma razão profunda, e não por escolha puramente arbitrária ou acidental de uma definição estreita; essa razão profunda, ao contrário, deve haver comandado a alteração, manifestamente intencional, da definição cartesiana.

Sabe-se que Descartes, iludindo-se quanto ao valor transcendente de sua ideia de Infinito, de boa-fé se estima fiel ao princípio da analogia entre Deus e a criatura. Se necessário, suas crenças religiosas teriam esclarecido suas convicções filosóficas. Não é tão surpreendente que sua definição de substância, por uma semi-incoerência com a teoria cartesiana do conceito, respeite ainda, embora algo confusamente, a tese tradicional.

Livre de escrúpulos doutrinais e mais implacavelmente fiel a seus pontos de partida epistemológicos, Spinoza descarta, como um acessório, as concessões que a definição de Descartes fazia a uma escolástica pouco condizente com o realismo absoluto dos conceitos de nosso entendimento. De fato, considere-se: o ser que esses conceitos "representam" diretamente para nós é o ser unívoco, totalmente imanente às coisas: postulado como absoluto, como princípio derradeiro de inteligibilidade, esse ser unívoco já não se presta à disposição analógica em níveis de uma "substância não participada" e de uma "substância participada". Spinoza o viu muito bem e, conscientemente, modificou em conformidade com isso a noção comum de substância. Sob a definição spinoziana, descobrimos, portanto, uma vez mais, o postulado cartesiano do realismo do entendimento.

c) A INFINITUDE. — A definição de Deus como Ser infinito levar-nos-á, por outro viés, à mesma constatação.

"Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit".[128] Ora, o atributo outra coisa não é senão um elemento inteligível da essência: "Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens".[129]

Deus se define, portanto, pela infinitude absoluta de sua essência ou de seus atributos. O que isso quer dizer?

"Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit".[130]

Os elementos que Spinoza introduz em sua definição de Deus se reduzem, portanto, aos seguintes:

1. *Uma essência*, isto é, uma reunião de determinações inteligíveis, de atributos.

2. *O número infinito*, ou a infinitude aditiva dessas determinações.

3. *A ilimitação*, ou a infinitude intensiva de cada um desses atributos, de maneira que cada um baste para "expressar a eternidade e a infinitude da essência divina".

O que Spinoza entende por "atributos" constitutivos da essência divina? Ele mesmo o assinala: "Quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit"; são determinações *positivas*, que expressam "inteligivelmente" a forma própria do objeto nos conceitos de nosso entendimento (comparar o "conhecimento quiditativo" que teríamos de Deus, de acordo com Duns Scot), determinações emancipadas da limitação no objeto que as realiza, como são livres de negação na ideia que no-las traduz. Que de fato se trata, para Spinoza, de determinações *positivas*, as quais, portanto, emprestam algo do elemento material, isto é, do elemento representativo e diversificador de nossos conceitos, disso temos uma prova na indução racional que lhe fornece os dois atributos pelos quais o Ser primordial se manifesta à inteligência humana: o *pensamento* e a *extensão*. Deixemos provisoriamente de lado o atributo do "pensamento", embora ele na realidade seja considerado aqui, por Spinoza, como "entendimento discursivo" que exige uma matéria, e não como inteligência pura; ao menos é manifesto que o segundo atributo, a "extensão", longe de expressar em nós uma forma da inteligência pura, encontra-se, ao contrário, indissoluvelmente ligado, como uma condição de essencial multiplicidade, à "matéria" de nossos conceitos, isto é, a uma representação de origem sensível.

Será que se capta a incoerência que há em postular, pela mesma razão, como princípios constitutivos da essência divina, uma unidade absoluta, o pensamento puro, e uma multiplicidade radical, a extensão pura? Essa antinomia da essência divina jaz, de uma forma ou de outra, no fundo de todos os panteísmos. Como Spinoza tê-la-ia evitado?

Arrastado pelo dogma cartesiano da correspondência inteira entre nossos conceitos naturais e a realidade, ele devia ser levado a traduzir o Infinito em termos de entendimento, isto é, a transpor para Deus, tais e quais, e sem crítica, aqueles de nossos conceitos objetivos que parecem suscetíveis à cláusula da ilimitação. Ora, entre nossos objetos conceituais, somente o pensamento e a extensão se mostram absolutamente ilimitados. Como objetos "positivos" e absolutamente "ilimitados" de nossa inteligência, são, portanto, atributos divinos.

Como o ponto que acabamos de tocar diz respeito à essência do dogmatismo racionalista, acreditamos não ser inútil insistir nele um pouco, fazendo sobressair o contraste entre a concepção spinoziana e a concepção tomista da infinitude divina. O contraste se resume nisto: que Spinoza, como toda a escola cartesiana, pretende alcançar primeiro, e definir positivamente, a infinitude divina *na linha da essência*, ao passo que os tomistas não definem a infinitude essencial ou atributal senão na dependência da infinitude transcendental própria do *Esse* ou do *Ato como tal*.

Para um tomista, toda a matéria de nossos conceitos, tudo o que eles contêm de elementos diretamente representativos e, por consequência, de elementos suscetíveis de entrar na definição de uma essência, é emprestado da experiência sensível: isso quer dizer que as coisas materiais e quantitativas constituem o objeto próprio e direto da inteligência humana. Todavia, essas mesmas coisas só se tornam, para nós, "objetos" de conhecimento intelectual se implicitamente relacionadas por nós à unidade absoluta do ser ou, o que é equivalente, se postuladas por nós como o termo inferior do mesmo número de relações objetivas ao Ser puro e simples. A revelação primitiva do ser à nossa inteligência acha-se implícita ("exercita"), portanto, na própria constituição de todo objeto de conhecimento; aí assume, quando dela tomamos consciência explícita, a forma de um par de termos opostos: um termo transcendente, estrevisto de baixo, termo ilimitado como a capacidade objetiva da inteligência, *superior a toda definição*, Ato sem potencialidade, Ser sem negação; depois, um termo inferior, múltiplo,

definível como essência, que não satura nossa capacidade intelectual, ato de uma "potência", ser mesclado de não-ser.

Ora, a infinitude de Deus, para o tomista, não é senão a atualidade perfeita, a ausência de toda negatividade, no termo superior do par analógico que traduz explicitamente nossa primitiva e confusa ideia de ser. A infinitude de Deus se trai à nossa inteligência, portanto, *na linha do Esse ou do Ato*, antes mesmo que possamos pensar em definir para nós mesmos uma "essência" de Deus. A infinitude do Ato ou do *Esse* precede, para nós, a infinitude essencial ou atributal. De fato, em que consiste definir Deus como "essência"? Consiste em tentar tornar representável — atribuindo-lhe determinações particulares — aquela ideia pura de um absoluto exigida pela forma objetiva de nossos conceitos. No entanto, toda determinação particular, dizem os tomistas, é emprestada da experiência interna ou externa, da matéria dos conceitos, isto é, em todos os casos, do termo inferior da relação transcendental de ser. Tais determinações não poderão aplicar-se, tais quais, a Deus, visto que a própria definição delas as opõe a Deus por "relação": "relativa sunt opposita". Daí a necessidade de uma teoria da analogia essencial ou atributal, isto é, de uma crítica — muito sutil — do valor das determinações finitas na aplicação delas ao Ser infinito, no "uso absolutamente transcendente" delas. Essa teoria, essa crítica — repitamo-lo — é algo cujo princípio e norma o tomista possui, em seu conhecimento prévio da ilimitação do Ser absoluto como Ato puro, implicitamente revelado sob suas participações finitas.

Será esse também o caso de Spinoza? Em absoluto; por não distinguir suficientemente, no conceito, as condições materiais de representação das condições formais de objetividade, ele se limita a buscar, entre as determinações positivas que os objetos conceituais lhe fornecem, as que se prestam à ilimitação. Encontra apenas duas: pensamento e extensão. Aos olhos de um tomista, é demais e, ao mesmo tempo, pouco demais para "definir" atributos infinitos; demais, pois nenhuma determinação objetiva de nosso entendimento, mesmo nossa noção de "pensamento", poderia representar diretamente o Infinito; pouco demais porque, se consideramos, nos "atributos", tão somente a

atualidade de ser que eles pressupõem, seria preciso dizer que não somente o pensamento e a extensão, mas *toda* e qualquer determinação, sob essa consideração precisiva, torna-se suscetível de ser levada ao infinito: *actus est, de se, illimitatus*.

Que tal divergência seja possível entre duas grandes filosofias, igualmente zelosas de rigor lógico, isso se compreende mais facilmente depois de constatada, no próprio interior da escolástica, a defasagem entre os pressupostos principais: do tomismo, por um lado, e, por outro, do escotismo ou do ockhamismo. De S. Tomás a Spinoza, uma concepção diferente de nossa apreensão respectiva do "ser" e da "essência" acarreta uma concepção diferente da infinitude de Deus. A infinitude dos tomistas é a infinitude mais absoluta, "in linea τοῦ esse"; a infinitude de Spinoza, que ele também chama de absoluta, mas define-a tão somente "in linea essentiae", na ordem das determinações essenciais, é uma infinitude puramente "atributal", uma infinitude "aditiva", cuja noção permanece maculada pelas condições materiais de nossas representações. Poder-se-ia dizer, em outros termos, que a infinitude spinoziana estaca na infinitude particular do entendimento, sem elevar-se até a da razão.

E, de fato, o que constatamos nas proposições mais rigorosamente formuladas do filósofo holandês? Que a extensão é um atributo de Deus: "Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa";[131] que, por conseguinte, em virtude da definição 6a do primeiro livro da *Ética*, a infinitude divina é comensurada à infinitude da extensão, isto é — em linguagem escolástica — da "quantidade". Vale lembrar[132] que Nicolau de Cusa, não obstante seus vínculos escolásticos, muito próximos, via-se acuado, em virtude de pressupostos epistemológicos semelhantes, a conceber Deus como equivalente ao infinito do número, e não achava outro recurso para demonstrar a heterogeneidade de Deus e das coisas senão o axioma, tão ambíguo, da impossibilidade de um número infinito. Spinoza não tem o mesmo zelo da transcendência divina, no sentido em que os teólogos escolás ticos a compreendiam: para ele, a infinitude de Deus se expressa por inteiro pelo atributo da extensão infinita, tanto quanto por outro atributo qualquer: não seria isso dizer

que Deus — embora indivisível em si — pode ser fielmente representado pelo infinito do número? E não seria esse o sentido mais profundo de certas formulações, que por vezes causam dificuldade ao leitor de Spinoza? — Por exemplo, esta:

> Intellectus proprietates, quas praecipue notavi, et clare intelligo, hae sunt: I... II... III. *Quas* [ideas] *absolute format, infinitatem exprimunt*: at determinatas ex aliis format [por exemplo, acrescenta ele, a ideia *absoluta* "infinitae quantitatis", como condição da ideia *determinada* de um "movimento" que suporíamos prolongado indefinidamente]. IV... V. Res non tam sub duratione, quam *sub quadam specie aeternitatis* percipit, et *numero infinito*.[133]

A justaposição do "numerus infinitus" à "species aeternitatis" pode parecer assaz significativa.

Não nos alongaremos esgotando a série das definições e dos axiomas preliminares. Bastava-nos destacar alguns de seus pressupostos longínquos que nos interessam mais particularmente. Estes, e as definições que os expressam ou decorrem deles, constituem as premissas mais decisivas da dedução metafísica estrita que Spinoza logo inicia.

2. O MONISMO DA SUBSTÂNCIA. — Um primeiro grupo de proposições, cujo elo lógico com as definições fundamentais é supérfluo assinalar, encaminha diretamente para o monismo da substância.

Duas substâncias, cujos atributos seriam diferentes, nada têm de comum entre si:[134] isso é bem evidente, visto que os atributos são constitutivos da substância. Por outro lado, é inconcebível que duas ou várias substâncias tenham atributos idênticos,[135] pois confundir-se-iam numa única substância, já não seriam "distintas". A consequência direta é que uma substância não pode agir sobre outra substância[136] e, em particular, não pode produzir outra substância, visto que o elo ontológico de causalidade, tal como definido acima, não poderia existir entre coisas que nada têm em comum.[137] No entanto, se a substância não pode ser produzida por outra substância, deve existir por si mesma:[138] tudo o que é concebido como substância deve, portanto, ser concebido como necessariamente existente. Deduz-se rigorosamente

daí que a substância é infinita e, portanto, única,[139] que ela é idêntica a Deus, pois Deus, o "ens absolute infinitum", tal como estabelecido na definição 6, existe necessariamente;[140] e, como uma substância absolutamente infinita não é divisível, nem multiplicável como substância,[141] segue-se daí que "praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia".[142]

Deus é a única substância: mas, então, o que são as coisas múltiplas, em relação a Deus?

É preciso relembrar primeiro que a substância, constituída por "atributos", é, além disso, suporte de *modos*, de "affectiones", sobre as quais mantém uma priorida de de razão e, portanto, de essência.[143] Ora, a diversidade das coisas não pode consistir em nada, senão nessas "affectiones" da substância única: Tudo está em Deus e nada pode ser concebido fora de Deus,[144] o que conduz diretamente à famosa proposição 18: "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens".[145]

3. A NECESSIDADE EM DEUS E NO MUNDO. — Portanto, dizer sobre Deus que ele é a substância única de todas as coisas e que ele é a causa imanente de todas as coisas é formular uma única e idêntica afirmação. Isso porque a causa é a razão inteligível, e a razão inteligível é o princípio ontológico: essas diversas expressões designam equivalentes racionais. Mas, se é assim, qual será a consistência do elo que as interliga, a causa única desses efeitos finitos? Exatamente a consistência da relação que interliga a substância aos modos que a exteriorizam ou a razão inteligível às consequências que ela comanda. Essa relação, essencialmente racional, não comporta a menor parte de indeterminação: nossa razão analítica ignora a "contingência". Spinoza desenvolverá ousadamente esse aspecto da causalidade divina.

Se a causalidade divina for considerada em si mesma, é preciso concluir *a priori* não apenas sua imanência, como acabamos de fazer anteriormente, mas sua produtividade infinita e necessária: "Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis [...] sequi debent",[146]

e sua independência de toda imposição externa: "Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit".[147] A imunidade à imposição é o que Spinoza chama de "liberdade": "Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur". Essa liberdade, que não exclui, aliás, o determinismo interno, pertence tão somente a Deus: "Sequitur [...] solum Deum esse causam liberam".[148] Será que não haveria a tentação, uma vez mais, de aproximar Spinoza do Cardeal de Cusa, este que, como vimos, ao querer afastar o *Fatum* antigo, logra no máximo transpô-lo em Deus?[149]

Em Deus, necessidade de natureza; nas criaturas, inexorável determinismo, rigoroso como a própria expressão do "silogismo divino"; com efeito:

Se a essência de Deus é idêntica à sua existência,[150] já não é assim nas criaturas, em que a essência pode ser concebida sem a existência.[151] A criatura existente deve ser justificada racionalmente sob esse duplo aspecto: Deus será, portanto, o princípio racional, isto é, a causa eficiente, tanto da essência como da existência de todas as coisas.[152] Isso é bem evidente, de resto, visto que "res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi".[153] Ora, acabamos de dizê-lo: a causalidade divina, livre de toda imposição exterior, é necessária por uma necessidade de natureza.

A consequência direta, ei-la: nenhuma contingência na criação; a existência das coisas está inteiramente submetida ao determinismo racional: "In rerum natura, nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum".[154] O mundo, portanto, tampouco podia ser criado de *modo diferente* de como o foi: com o determinismo da existência; é o determinismo da essência, aquele que anteriormente chamamos, com o nome que assumiu em Leibniz, de "otimismo". Seria supérfluo insistir nas aproximações que, uma vez mais, se impõem aqui. "Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt".[155]

A essa tese — panteísta — da necessidade absoluta da criação deveriam haver chegado logicamente todos os filósofos que partiram de princípios epistemológicos semelhantes aos de Spinoza. Em geral, eles se detiveram no otimismo, impedidos como estavam de ir adiante, seja por sua fé cristã, seja pelo princípio — tão oportuno quanto arbitrário — do voluntarismo absoluto da ação divina. Spinoza rejeita formalmente esse voluntarismo, ao qual Descartes havia sacrificado, depois das escolas escotista e ockhamista.

> Nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent, in rebus nullam esse perfectionem neque imperfectionem; sed id, quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei tantum voluntate pendere; atque adeo si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id, quod jam perfectio est, summa esset imperfectio, et contra. Verum quid hoc aliud esset, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id, quod vult, necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut rem alio modo, quam intelligit, intelligat; quod [...] magnum est absurdum.[156]

B) DEUS E O MUNDO EM SUA RELAÇÃO COM O CONHECIMENTO HUMANO

Apoiando-se nos princípios de teologia natural que acabam de ser esboçados, Spinoza deduz, sempre "more geometrico", uma espécie de *metafísica do espírito*.

1. A INTELIGÊNCIA HUMANA, MODO DO PENSAMENTO DIVINO. — Primeiramente, estabelece que Deus só se manifesta à nossa inteligência sob dois de seus atributos: isso porque, entre nossas ideias, apenas duas podem expressar a essência de um Ser *infinito*: o pensamento e a extensão. "Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans".[157] "Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa".[158]

Ora, nossas ideias, consideradas em sua entidade formal (*in esse suo formali*), isto é, em sua realidade subjetiva, não podendo ser substâncias nem atributos, são necessariamente "modos" do Ser infinito, que dele derivam como de sua causa direta.[159] No entanto,

esses modos ideais — a análise deles o prova — não podem ser relacionados, em Deus, senão ao atributo do pensamento. Deve-se dizer, portanto, que nossas ideias dependem causalmente de Deus "quatenus est res cogitans".[160]

> Hinc sequitur, Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam.[161]

2. O CORPO, MODO DA EXTENSÃO DIVINA E OBJETO PRÓPRIO DA INTELIGÊNCIA HUMANA. — Eis, portanto, toda a série das "ideias" dependentes, em Deus, do atributo do "pensamento". E quanto ao "objeto" das ideias, isto é, às nossas "realidades objetivas" ou, para empregar a terminologia de Spinoza, ao "esse formale rerum singularium"?

Constatemos primeiramente que as coisas, objetos das ideias, não poderiam relacionar-se analiticamente com o atributo "pensamento": suas causas, portanto, não pertencem direta nem indiretamente a esse atributo. Por conseguinte, Deus não cria os objetos em virtude do conhecimento prévio que teria deles, mas tais objetos decorrem direta e necessariamente de outros atributos divinos, não do pensamento.[162] Abordemos esse problema com mais precisão, e busquemos um elo racional entre Deus e o objeto de nossas ideias.

Já consideramos a equivalência completa que devia existir entre o conteúdo da inteligência divina e os efeitos da potência criadora, expressão necessária da inteligência divina;[163] essa equivalência é o fundamento metafísico do paralelismo geral postulado entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum".[164] Não apenas paralelismo exterior, à maneira de Malebranche ou à maneira de Leibniz, mas identidade, em Deus, da série total das ideias ("objective") e da série total das coisas ("formaliter" sive "subjective"): "Quidquid ex infinita Dei natura sequitur *formaliter*, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo *objective*".[165]

Segue-se daí que a inteligência humana, modo do pensamento divino, é a ideia de uma coisa que corresponde a esse modo de pensamento, como um objeto representado corresponde à representação.[166] E segue-se também que as modificações do objeto naturalmente proporcionado à inteligência humana deverão refletir-se nela.[167] Caso contrário, não seria verdadeiro dizer que Deus conhece por ela esse objeto.[168] Na realidade, porém, as representações que afetam objetivamente nosso espírito são todas modificações corpóreas, modos da extensão. Portanto, o objeto próprio da inteligência humana, o objeto de que ela é como que o reverso ideal, é o corpo, isto é, "certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud".[169]

Spinoza postula aqui, em psicologia humana, o princípio da "identidade psicofísica", que Fechner e outros retomarão no século XIX; no entanto, postula-o em estrita dependência do monismo da substância, de que esse princípio é apenas uma expressão parcial. De Deus, causa única e imanente, tronco poderoso de todo ser, saem, no mesmo ponto, os dois galhos paralelos de uma imensa dicotomia: modos do pensamento, por um lado, e modos da extensão, por outro. Nossa inteligência e seu objeto, nosso corpo, são, por assim dizer, dois ramos correspondentes, surgidos desses galhos principais: não há interação entre um e outro, mas a partir de um e de outro um fluxo semelhante de modalidades, devido à participação numa mesma via e numa mesma seiva. Ou, menos inexatamente, Deus, o princípio misterioso e indeterminado do ser, derrama-se num lençol sem limites, envolvendo a infinitude dos modos da extensão; mas justamente assim ele se conhece, isto é, seu pensamento, de extensão equivalente à sua ação, "objetiva-o" para ele mesmo ponto por ponto. O corpo humano é um espaço da extensão divina difundida, o espírito humano é a ideia divina que incide nesse espaço como um raio que o detalha.

3. INADEQUAÇÃO DAS IDEIAS EMPÍRICAS E SUAS CONSEQUÊNCIAS: "DE SERVITUTE HUMANA". — Essa concepção de uma identidade psicofísica, estendida à totalidade das coisas, fixa assim os limites da inteligência humana. Enquanto Deus, abrangendo a infinitude atual das ideias, possui, portanto, um conhecimento "adequado" de todas as coisas, a

inteligência humana, que é tão somente a ideia de um objeto limitado, o corpo, não pode abraçar a tudo igualmente. O que ela conhece, portanto, e de que maneira?

Primeiramente, a inteligência humana — a alma humana — não se conhece diretamente em sua realidade "subjetiva" própria, mas apenas na consciência que toma de seu objeto, o corpo.[170] De fato, a "ideia", em relação a seu objeto, só se torna por sua vez "objeto" em relação a uma ideia superior pela qual Deus a conhece: finita e imperfeita, a inteligência não pode ser, a um só tempo, "de maneira adequada", ideia e objeto, nem, portanto, conhecer diretamente a si mesma.[171]

Ela se conhece na medida em que conhece o corpo. Mas será que possui ao menos uma ideia adequada deste último? Relembremos que uma ideia adequada, para Spinoza, é a que possui todas as características intrínsecas da ideia verdadeira:[172] simplicidade, origem puramente intelectual, inteira clareza e distinção. Ora, "Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur":[173] a alma só conhece o corpo segundo a ideia das determinações concretas que afetam este último. No entanto, tais modalidades somáticas, tais "affectiones corporis" não poderiam, como tais, ser adequadamente conhecidas pela alma, visto que, no próprio corpo que elas determinam, permanecem dependentes da matéria comum e da influência dos corpos estrangeiros.[174] Embora ligada à essência do corpo — isto é, nos termos da filosofia cartesiana, a certa *forma estável* do movimento das partículas materiais que a compõem —, a inteligência humana não possui nenhuma ideia adequada nem desses elementos constitutivos, que são indiferentes e intercambiáveis,[175] nem, com mais razão ainda, dos corpos estrangeiros cujo movimento determina parcialmente as modalidades somáticas que ela percebe.[176] Assim, portanto, fora de nosso corpo, nossa inteligência não conhece, dos objetos, senão o reflexo deles nas próprias modalidades do corpo; e as modalidades de nosso corpo, ela não as conhece adequadamente, visto que não pode apreender todos os seus componentes, todas as suas causas próximas.

Concluamos: o conhecimento *direto* que temos de nosso corpo e das "afeições" ou "modos" de nosso corpo permanece confuso e inadequado.[177] E como ele é intermediário de nosso conhecimento do mundo exterior, este último tampouco, em si mesmo, merece maior confiança.

A inadequação de nossas ideias empíricas resulta, portanto, do ponto de vista parcial a que nos condena nossa situação inferior na escala psicofísica, e é a fonte de todos os desvios especulativos e práticas de nossa natureza. "Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt".[178] "Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent".[179] O desenvolvimento das consequências dessas proposições, para a teoria do erro e para a metafísica dos costumes, impelir-nos-ia longe demais. Ainda mais porque nos seria necessário, com esse intuito, empreender uma análise muito delicada da terceira e da quarta parte da *Ética*, e aí mostrar, inserindo-nos silenciosamente sob a corrente intelectualista sempre dominante, outra corrente de pensamento, cujo desenvolvimento natural levaria ao restabelecimento dos direitos desconhecidos da contingência e da liberdade. Esteve Spinoza consciente dessa incongruência mal dissimulada? Será que experimentou naquele momento a dificuldade que haveria em levar até o fim, enquanto os filósofos forem homens, um racionalismo instransigente?

Seja como for, o fim da *Ética* abandona tais preocupações episódicas e retoma francamente, levando a seu apogeu, o princípio racionalista exclusivo. Marquemos com largueza, por meio de balizas espaçadas, a via que conduz a esse ápice.

4. RETIFICAÇÃO DAS IDEIAS INADEQUADAS E "AMOR INTELECTUAL A DEUS": "DE LIBERTATE HUMANA". — A ideia inadequada é, para nós, fonte de erro e ocasião de extravio moral cada vez que a deixamos imperar sobre nossa ação sem atentar para seu aspecto negativo ou limitativo. Ao contrário, as ideias adequadas, claras e distintas, ao desfrutar do privilégio da verdade, são-nos guias seguros na busca de

nosso fim supremo. E não apenas são guias seguros: são guias necessariamente seguidos.

No entanto — objetarão alguns —, será que não somos dotados, como ensina Descartes, da liberdade de afirmar antes da evidência e de suspender nossa afirmação diante da evidência? Não, responde Spinoza, inteligência e vontade não se desunem. Primeiramente, não há liberdade, no sentido comumente aceito dessa palavra: "In Mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum".[180] Depois, toda afirmação e toda negação, longe de terem de ajustar-se à ideia, estão incluídas na própria ideia: "In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam quam idea, quatenus idea est, involvit".[181] O que significa, em outros termos, que "voluntas et intellectus unum et idem sunt".[182]

Toda ideia implica, portanto, por si mesma, uma tendência. A ideia inadequada e empírica não comporta senão essas tendências confusas denominadas "afeições ou sentimentos" ("affectus"): "Affectus est confusa idea, qua Mens majorem vel minorem sui corporis [...] existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa Mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur".[183] Na ordem das ideias inadequadas, a tendência afetiva, simples aspecto ativo da ideia, torna-se a um só tempo, portanto, a medida de um grau existencial e o determinante de uma orientação ulterior das ideias. Contudo, essa orientação, bem como essa afirmação, corre todos os riscos criados pela "confusão" que macula suas origens.

Também a ideia adequada mede exatamente a tendência que constitui seu aspecto ativo. Aqui, porém, já não há perigo de que a afirmação se extravie e se torne indevidamente limitadora. Isso porque a ideia adequada, clara e distinta, perfeitamente racional, expressa seu objeto em dependência profunda do Ser primordial: considera seu objeto fora das condições restritivas da duração e da aparente contingência: assume, a respeito dele, o próprio ponto de vista de Deus, "De natura rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari".[184]

"De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere".[185] A ideia adequada vincula seu objeto ao próprio princípio da existência e quer seu objeto com toda a amplitude do querer que convém à realidade soberana desse objeto.

As ideias adequadas são, portanto, para Spinoza, algo bem diferente de "universais". Ele mesmo se dá ao trabalho de indicar a diferença, no Scholium 1 da 40a proposição, no segundo livro da *Ética*. As "intentiones secundae", "termos transcendentais ou universais", não têm outro fundamento real, diz ele, senão a impossibilidade em que nos encontramos de formar simultaneamente a imagem de um grande número de objetos: para além de certo limite, as imagens se confundem em uma representação confusa que expressamos por um daqueles vagos predicados: "Ens, Res, Aliquid", ou então por um "universal": *homo*, *equus*, *canis* etc. Os universais são, portanto, ideias empíricas, cuja generalidade inteira se baseia em sua indistinção. As ideias adequadas, ao contrário, longe de resultar de uma experiência confusa, distinguem-se por sua perfeita clareza: consistem naquele olhar penetrante da inteligência, que descobrirá diretamente, sob a matriz dos objetos particulares, o princípio ontológico mais geral que as coloca, cada qual, em continuidade com o Ser primordial e infinito. Por um lado, generalização confusa e puramente lógica, por atenuação superficial das diferenças; por outro, generalização metafísica, em profundidade, pela consciência clara das camadas cada vez mais vastas do ser real.

Concluiremos, portanto, com Spinoza, que o homem é dotado a um só tempo de ideias inadequadas, tendências afetivas confusas, "paixões", e de ideias adequadas, princípios ativos que elevam o espírito ao eterno e ao absoluto.

Surge aqui, porém, um grande problema, que resume todos os nossos interesses especulativos e práticos.

Será que as ideias inadequadas, com as tendências que suscitam, e as ideias adequadas, com a vontade íntegra que inspiram, constituem dois

grupos separados por um abismo que não se possa preencher? As primeiras põem-nos em relação com objetos extensos e, por meio destes, revelam-nos confusamente nosso "eu"; as segundas lançam-nos no infinito e no eterno, e nos fazem voltar a descer de lá, para nós mesmos e para as coisas, por alguma das grandes vias do ser.

Como vincular as essências particulares, cujo reflexo incide em nossa inteligência e aí desperta tendências incertas, ao âmbito das reações profundas que as ideias adequadas nos abrem?

O intermediário que procuramos existe. Nossas ideias inadequadas não escapam da universal necessidade: inadequadas em sua relação *exclusiva* com nossa inteligência, tornam-se, quando relacionadas à essência divina, verdadeiras e adequadas.[186] Basta, portanto, para dissipar-lhes a confusão, considerá-las do verdadeiro ponto de vista. Spinoza desenvolve essa consequência na 5ª parte da *Ética*. Relembremos que a ideia inadequada é a ideia direta de uma modalidade corpórea, e que a tendência afetiva outra coisa não é senão o aspecto ativo dessa ideia confusa; ademais, já se assinalou, no livro IV, que a atividade do homem é *una*: "Unum eumdemque esse appetitum, per quem homo tam agere quam ati dicitur",[187] isto é, que a paixão é simplesmente uma limitação da ação.

Sendo assim, facilmente se demonstrará:

Primeiro, que a ideia inadequada, sendo uma ideia incompleta, mas não, em si, uma ideia falsa, sempre contém o estofo de uma ideia adequada, expressando certos elementos claros implicados na ideia confusa. Digamos a mesma coisa em termos objetivos: "Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum".[188]

Segundo, que, portanto, o sentimento pode, na mesma medida, ser desembaraçado da limitação, da passividade, que o impede de ser uma impulsão segura para nosso fim supremo. "Affectus, qui passio est,

desinet esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam".[189]

Temos nas mãos, portanto, um meio de reduzir indefinidamente o império da paixão, estendendo em nós o império da clareza racional: "Hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur".[190]

No entanto, tomar assim uma consciência cada vez mais clara e distinta de nós mesmos, e das coisas por nós, é, na mesma medida, relacionar especulativamente a Deus nossa personalidade consciente, e todas as coisas por ela;[191] e é também, portanto, "amar a Deus": pois o amor é o sentimento de alegria que acompanha a ideia, alegria proporcional à clareza da ideia: "Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit".[192]

Assim, portanto, no conhecimento das coisas singulares e de nós mesmos, elevamo-nos por graus: no início, nosso conhecimento, confuso, ainda é do âmbito da opinião ou da imaginação; baseia-se tão somente na "experientia vaga"; depois, torna-se mais penetrante e descobre ativamente, sob as modalidades variáveis, as realidades consistentes, objeto das ideias claras: é então a "Ratio" de Spinoza, a faculdade cujo procedimento é a análise; por fim, uma vez explicitadas as ideias claras, o espírito as contempla em sua racionalidade plena, isto é, em sua dependência lógica e ontológica do princípio primordial de todo ser. Alcançamos então o modo perfeito de nosso conhecimento, a "scientia intuitiva". "Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorumdam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum".[193]

Nesse terceiro grau de nosso conhecimento de nós mesmos e das coisas, *o amor a Deus*, ocupação principal de nosso espírito,[194] desdobrar-se-á verdadeiramente em nós. Com efeito, "quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem

concomitante idea Dei tamquam causa";[195] e, por conseguinte, "ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis".[196]

Ora, esse amor intelectual a Deus é eterno;[197] de todos os amores humanos, é o único que sobrevive à dissolução de nosso corpo.[198] Esse amor é semelhante ao amor intelectual que Deus dirige a si mesmo;[199] melhor que isso, ele se identifica parcialmente com o amor infinito de Deus: "Mentis Amor intellectualis erga Deum quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest; hoc est, mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat".[200]

Nesse cume, confundem-se o amor a Deus, o amor a nós mesmos e o amor à humanidade: "Hinc sequitur quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter, quod amor Dei erga homines, et Mentis erga Deum Amor intellectualis, unum et idem sit".[201] Por conseguinte, lá também está nossa beatitude, nossa definitiva libertação, nosso fim supremo: "Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu Beatitudo, seu Libertas consistit; nempe in constanti et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines".[202]

A "salvação da alma" pelo "amor intelectual a Deus" pressupõe a perfeita "racionalização" de todos os elementos de nossa personalidade consciente: portanto, não é de todo realizável, enquanto nossa inteligência estiver sob a imposição, por limitações de seu objeto corpóreo, de um fardo perpetuamente renovado de ideias inadequadas. No entanto, rumo a esse ideal, podemos tender por aproximações cada vez mais estritas: essa é a tarefa moral de nossa existência terrestre, e é também a tarefa especulativa.

Em suma, para Spinoza, a ação é a tendência ao objetivo, mas a tendência é a própria ideia; a liberdade é a liberação da obrigatoriedade, mas a obrigatoriedade é a ignorância; a santidade ou a salvação é o amor intelectual a Deus, mas esse amor é uma ciência. Ora, o reino da ciência não é também o reino da necessidade serena e implacável?

Não seria inútil agrupar, neste momento, os ensinamentos principais que o monismo de Spinoza acaba de proporcionar-nos.

§ 4 — Conclusões

1. Em suma, esses ensinamentos todos cabem numa formulação breve: A metafísica de Spinoza é um exemplo, maravilhosamente consumado, da perfeição que pode ser alcançada, e dos limites que não poderiam ser transpostos, por uma *metafísica do entendimento*.

Uma metafísica do entendimento — ou seja, uma metafísica baseada por inteiro nas relações analíticas de nossos conceitos objetivos, adotados tais quais, prontos, como representação direta da realidade ontológica, sem outra crítica de seu uso senão a pura coerência lógica das cadeias dedutivas em que se articulam uns aos outros.

Ora, uma metafísica — seja qual for — não pode oferecer mais do que aquilo que seus *elementos constitutivos* e a *forma* que os reúne em sistema contêm.

É manifesto que, na *Ética*, a *forma sistemática* de agrupamento se reduz ao princípio da identidade ou da não contradição, base formal de toda operação analítica e substitutiva. Se aí se faz menção a "causas", não é — nós o constatamos — num sentido dinâmico, que suporia uma extensão sintética de nossa razão, mas apenas no sentido de elementos racionais constitutivos e imanentes, explicitados pela análise: a "causa" é reduzida à "substância". O raciocínio de Spinoza se confina, portanto, no tipo severamente analítico.[203]

No entanto, um raciocínio similar não acrescenta nada aos dados que elabora: estaca, esfalfado, logo depois de depreender os atributos mais gerais que os dados contêm previamente. A metafísica spinoziana não descobrirá senão aquilo que seus *ele mentos primordiais* comportam de forma idêntica, seus dados iniciais, os conceitos claros e distintos. Ora, esses conceitos — inatos ou de origem sensível, pouco importa —, quando só os consideramos, como o faz Spinoza, naquele estágio de

acabamento em que já expressam objetos definidos, fornecerão sempre, por mais longe que levemos a análise deles, componentes nos quais a "significação" objetiva, segundo o postulado fundamental do realismo cartesiano, permanecerá inteiramente adequada à "representação" formal. Significação e representação caminham juntas: as condições essenciais desta última sempre hão de aderir necessariamente a todos os fragmentos analíticos suscetíveis de uso objetivo.

Mas quais são essas condições essenciais do "elemento representativo" de nossos conceitos? Existe uma, absolutamente fundamental, que a observação interna manifesta com a maior evidência: a extensividade, a relação com a extensão, ou, caso se prefira assim, a potência do número, a "mutiplicabilidade", a quantidade. O objeto direto de nossos conceitos, mesmo que cheguemos a fragmentar ao mínimo a "compreensão" destes últimos, até a "ratio entis" inclusivamente, aparece sempre e fatalmente referido à extensão. A bem dizer, o conceito objetivo representa mais que a simples extensão: fornece-nos extensão unificada, sob uma unidade superior a ela. Essa unidade, porém, não é menos estreitamente comensurada à extensão: é a unidade na extensão.

O que concluir daí? Qual metafísica deve sair de premissas que postulam a identidade mais completa entre a "representação" e a "significação ontológica" nos "conceitos claros e distintos"? A metafísica monista da *Ética*, não outra.

Com efeito, se nos ativermos firmemente ao ponto de partida exclusivo: os conceitos do entendimento, e se, por outro lado, como Spinoza, impelirmos o heroísmo da lógica até o sacrifício de todos e quaisquer preconceitos, teremos de fazer as condições de extensividade da "representação" voltarem ao seio do princípio primordial, da unidade suprema, que imporemos à totalidade dos objetos. Ou seja (visto que em nossos conceitos a extensão se vincula inseparavelmente à unidade inteligível), definiremos Deus não apenas como *pensamento*, mas, pela mesma razão, como *extensão*. Ora, dizer sobre Deus que os mesmos atributos pelos quais ele se manifesta a nós são o pensamento e

a extensão — levados, sem dúvida, ao grau infinito — é dizer que, em Deus, a unidade não cessa de ser a unidade de uma multiplicidade *que a mensura*. Multiplicidade infinita, ao menos? Decerto. Deus, para Spinoza, assim como para o Cardeal de Cusa, representa no mínimo, aos olhos de nossa razão, a integração subsistente do número infinito.

O princípio quantitativo que se tornou inteligível em si mesmo, que se tornou "atributo" divino, eis uma das consequências lógicas de toda metafísica do puro entendimento. Somente Spinoza, entre os cartesianos, teve a coragem de ir até essa última consequência. Mas isso não é tudo.

Mostraremos posteriormente, em detalhes, segundo S. Tomás,[204] como a extensividade, que afeta nosso entendimento unido à matéria, comanda a estrutura de nossos conceitos primitivos, sua "concreção": todo conceito "representa" para nós uma diversidade unificada, uma matéria informada — digamos, em termos mais técnicos ainda: "A unidade sintética de um *suppositum* indeterminado e de determina ções formais". Essa dualidade estrutural do conceito é um fato psicológico, que não se desvanece por ser desconhecido pelos filósofos; Spinoza está submetido a ele, sem percebê-lo claramente: todos os conceitos que ele maneja "representam" a síntese entre um *suppositum* e determinações. E visto que, a seus olhos de cartesiano, a Realidade absoluta deve ser calcada no conceito objetivo, ele a define para si, no fundo e não obstante os artifícios verbais com que encobre a brutalidade dessa consequência, como um *suppositum* indiferenciado em si, mas portador eterno da totalidade das formas representáveis; traduzamos: "Como um princípio substancial único, sob a infinidade dos atributos e dos modos". O monismo da substância parece, assim, ser tão somente a transposição, para o absoluto, do modo concretivo de nossos conceitos.

Não continuaremos a insistir aqui no paralelismo existente entre a forma de uma metafísica panteísta e a forma estrutural de nosso entendimento; para tratar a fundo do problema, deveríamos suscitar

perguntas que encontrarão melhor lugar no exame dos panteísmos idealistas. Permaneçamos no plano realista em que Spinoza se mantém.

2. Elaborada por uma dialética poderosa, a solução spinoziana do problema metafísico não deixa de parecer estranha. Com perfeito rigor lógico, multiplica as conclusões antinômicas; sinal evidente da contradição latente em seu ponto de partida, o realismo absoluto dos conceitos.

Encontramos várias dessas antinomias expressas.

Antinomia entre o pensamento e a extensão — entre o princípio radical da unidade e o princípio radical da multiplicidade — na essência divina.

Antinomia entre a unidade da substância divina e a soma infinita dos atributos. Antinomia inegável: isso porque, em última instância, como entender os "atributos"? "Substantivamente"? É a multiplicidade subsistente que define a unidade subsistente. "Adjetivamente"? Mas, então, tais atributos se tornam "modos" reais; além disso, não se vê como propriedades adjetivas não implicariam a "potencialidade" de seu suporte. Como "denominações externas" de Deus, como puros "aspectos ideais" delimitados nele por nosso pensamento imperfeito? Em que se transforma, nesse caso, o realismo absoluto do entendimento, único apoio epistemológico do monismo imanente? Sem contar, aliás, que o texto de Spinoza não permite essa exegese idealista.

Antinomia, por fim, entre a única substância divina, que exige a pureza do Ato, e a multiplicidade dos "modos" e a variabilidade das ideias inadequadas, multiplicidade e variabilidade estas que pressupõem, em Deus, uma "potência passiva". E também aqui, como esquivar a antinomia por uma interpretação idealista da limitação dos modos e do progresso das ideias? Seria preciso, para isso, situar a limitação e a mobilidade num intelecto extrínseco ao sistema do ser — hipótese absurda, que jamais atravessou o pensamento de Spinoza.

Ora, embora expliquemos a nós mesmos sem grande dificuldade por quais motivos Spinoza e, junto com ele, tantos panteístas realistas — arrastados por uma dialética que eles julgam inelutável — passam por cima dessas antinomias, confessamos não ver em absoluto como pretenderiam resolvê-las.

Quanto à *fonte* absolutamente primordial dessas antinomias que acabamos de assinalar, não é — repitamo-lo — em Spinoza, nem em Descartes, nem mesmo na Idade Média, nas escolas realistas antitomistas ou pré-tomistas que é preciso buscá-la: ela jorra primeiramente entre os gregos, na aurora confusa do realismo metafísico, antes dos eleatas. Essa fonte primeva era o realismo, insuficientemente crítico, de nosso entendimento. Periodicamente, ainda que em sistemas de valor desigual, as consequências extremas desse realismo vieram à tona: é só lembrar o monismo eleático, o emanatismo imanentista alexandrino e sua reedição medieval em João Escoto Erígena ou na escola de Chartres, o naturalismo panteístico de Giordano Bruno, e, por fim, o spinozismo. Essas filosofias sucessivas têm uma tese comum, fruto maduro de todo realismo exagerado: a identidade fundamental, ou (o que é equivalente) a relação essencial e recíproca entre Deus e o mundo.

3. Mostramos que, nas metafísicas pós-tomistas, a ideia do dinamismo da inteligência — em outros termos, a ideia de uma síntese entre "tendência" e "forma" no próprio conhecimento — se havia perdido. Exceto desconsiderando em nós toda atividade conquistadora, uma concepção puramente estática do pensamento não prescinde da justaposição de um voluntarismo radical a um racionalismo não menos extremo. Duns Scot, Ockham, Descartes tentaram em alguma medida essa aliança entre água e fogo. Spinoza, cujo espírito, ávido de unidade, não podia se contentar com disparates semelhantes, sacrifica sem rodeios o voluntarismo cartesiano. No entanto, que fazer então dos estados psicológicos que denominamos "tendências", "desejos", "volições"? Por uma fidelidade inflexível ao preconceito racionalista, o filósofo holandês, a despeito das formulações sobriamente suntuosas com que drapeia o que denomina, como todo o mundo, *afeições*,

progresso moral, *destino*, *liberdade*, será capaz, no entanto, de esvaziar tais noções de todo dinamismo verdadeiro: a metafísica spinoziana não apenas não deixa nenhum espaço para a liberdade verdadeira, como absorve a vontade na razão e reduz toda subordinação de fins a uma hierarquia de condições lógicas. Vontade e finalidade subsistem tão somente no nome; e se o destino bem-aventurado do homem é situado no amor a Deus, esse amor não passa de uma ciência.

4. Permitam-nos uma última observação: no ponto a que chegou nosso estudo dos sistemas filosóficos, já podemos constatar como a lógica interna das ideias, em ação na história, situa cada vez mais as soluções em conformidade com os pontos de partida. É manifesto que a teoria do conceito que prevaleceu na Idade Média e na antiga escola agostiniana, e que foi retomada por Duns Scot, só podia desembocar, no sentido do dogmatismo ontológico, nas duas terminações seguintes:

Monismo da substância: é o desenvolvimento implacavalmente lógico do ponto de partida.

Racionalismo pluralista, segundo a formulação de Descartes, ou segundo a formulação de Leibniz, de que vamos falar de imediato: é o desenvolvimento onerado de sobrecargas insuficientemente justificadas: dogmatismo reforçado.

Fora isso, só restava de fato, à filosofia racionalista, dar meia-volta, como faz um viajante que se enganou de caminho.

CAPÍTULO V: O cartesianismo escolástico de Leibniz e de Wolff[205]

§ 1 — O princípio dinamista e o pluralismo da substância em Leibniz

Um realismo crítico, logicamente desenvolvido, só poderia ser único: o racionalismo pré-kantiano deve a seu dogmatismo profundo o fato de haver assumido formas diferentes, segundo a própria diversidade dos pressupostos em que se apoiou. Depois do intuicionismo ontologista de Malebranche, simples reforço de um princípio cartesiano, vimos o racionalismo engendrar o monismo de Spinoza, fruto maduro de uma análise intransigente; agora, é um racionalismo pluralista que se oferece a nossas reflexões, aquele racionalismo de Leibniz-Wolff, que inspirou e, depois, aprisionou o pensamento alemão durante o século do *Aufklärung*.

Na filosofia eclética e genial de Leibniz, bem como na elaboração pedante e ingenuamente límpida que Christian Wolff dela desenvolveu, o interesse se concentra, para nós, num ponto: o pressuposto dogmático que fez desse racionalismo de inspiração cartesiana um *pluralismo*, mais que um *monismo*. Não se buscará, portanto, nas páginas seguintes, uma apresentação da filosofia de Leibniz ou de Wolff.[206] Leibniz, sobretudo, esse espírito brilhante, de múltiplas facetas, vivo e penetrante, teve a intuição antecipada de certo número de ideias que se notabilizaram na filosofia do século seguinte: proibir-nos-emos de assinalá-las mesmo de passagem, quando não tiverem ligação direta com nosso assunto.

Diferentemente do cartesianismo francês, a filosofia de Leibniz mantém um contato muito estreito com a tradição filosófica das escolas e assimila muitos pontos de vista e modos de expressão da escolástica pós-medieval. Em La Flèche, Descartes decerto recebera também, por sua vez, uma primeira formação escolástica, e dela conservou mais "preconceitos" do que reconheceu para si mesmo. Não obstante, seu propósito formal consistia em reconstruir, em perfeita independência de toda tradição, o conjunto da filosofia: ao menos em sua intenção, Descartes era um reformador radical. A mentalidade de Leibniz foi incomparavelmente mais conciliadora: seus múltiplos escritos e sua correspondência monstram-no preocupado em descobrir, nas opiniões divergentes, a alma de verdade que ainda as interliga.[207] Conhecendo tanto a escolástica como os cartesianos, em vez de optar de modo sectário por uma ou outra das doutrinas, empenhou-se em emprestar de cada uma o que tinha de melhor, para então compor seu sistema próprio.

Sabemos bem que o rótulo "escolástica" está longe de designar uma realidade homogênea: entre a escolástica tomista e a escolástica nominalista ou a escolástica ontologista, não obstante a similitude de algumas formulações e a identidade do aparato exterior, a diferença dos princípios fundamentais é mais profunda que entre Descartes e Locke ou Spinoza. A qual escolástica o jovem Leibniz afirmava aderir, isso é algo que sabemos, graças à sua "Disputatio metaphysica de principio individui".[208] O tema não poderia ter sido mais bem escolhido para nos informar; isso porque a tese sustentada é a de Aureolus: "Omne individuum sua tota entitate individuatur",[209] que é contraposta à tese escotista da "haecceitas".[210] Muitas vezes reconhecemos a série das consequências infalivelmente ligadas a essa posição. A dissertação de Leibniz não é exceção à regra: nominalismo do gênero e da espécie, conhecimento conceitual direto do singular, distinção de pura razão entre a essência e a existência, e até, nos "corolários" anexos à dissertação, atualidade entitativa da matéria — "Materia habet de se actum entitativum" —,[211] e multiplicabilidade numérica, no sentido estrito, de *todas* as essências criadas, não apenas das essências materiais: "Essentiae rerum sunt sicuti numeri".[212] Entre os autores

escolásticos, citados por ele em bom número, sua predileção — concebe-se — vai decididamente aos nominalistas e a Suárez; ele se afasta mais de Fonseca; os tomistas Capreolo e Caetano são combatidos, tanto quanto Scot; S. Tomás, mencionado uma ou duas vezes, não parece conhecido diretamente.

Ao lado de princípios de conhecimento ou de teses metafísicas que deveriam tê-la encaminhado, logicamente, a posições vizinhas do spinozismo, a escolástica tardia conservara, por hábito e por necessidade prática, muito mais que em virtude de uma exigência estritamente racional, duas noções dinâmicas, esvaziadas de sua significação mais profunda, porém muito importantes ainda para neutralizar as propensões latentes ao monismo racionalista. Queremos falar da noção de finalidade interna ou atividade e do princípio metafísico de causalidade. Deixemos o próprio Leibniz expor como foi levado a corrigir em sua mente o mecanismo cartesiano por esse dinamismo aristotélico, cujo traço subsistia na escola:

> Quando criança, estudei Aristóteles, e mesmo os escolásticos não me desagradaram; tampouco me exasperam no presente. No entanto, Platão também, juntamente com Plotino, proporcionaram-me algum contentamento, sem falar de outros antigos que consultei. Depois, emancipado das escolas triviais, caí nos modernos; e lembro-me de que passeava sozinho, aos 15 anos de idade, num bosque perto de Leipzig, chamado Rosenthal, para deliberar se preservaria as formas substanciais. Por fim, o *mecanismo* prevaleceu e levou-me à dedicação à matemática [...]. No entanto, quando procurei as últimas razões do *mecanismo* e das próprias leis do *movimento*, fiquei todo surpreso em ver que era impossível encontrá-las na matemática, e que cumpria retornar à metafísica. Foi o que me levou de volta às enteléquias e, do material, ao formal.[213]

O princípio dinamista, abandonado por um momento, viu-se reintroduzido, portanto, na consideração da natureza. Parece que a razão mais decisiva dessa vinda à resipiscência deve ter sido o pressentimento das consequências a que podia arrastar uma cosmologia puramente estática. De fato, a atividade reflui então por inteiro na causa suprema, o que quase não pode explicar-se senão à maneira de Spinoza, ou por um ocasionalismo bem pouco consistente.

Ora, Leibniz não queria por nada neste mundo o monismo spinoziano, posição extrema que lhe era totalmente desagradável: suas

primeiras tendências filosóficas, mais individualistas, seu racionalismo amplo e tolerante, seu teísmo "aconfessional", mas sincero, seu senso das conveniências sociais e políticas... Em suma, ele não sentia atração pelo que então se chamava "ateísmo". Sem contar que a filosofia de Spinoza, não obstante a severa beleza de seus encadeamentos lógicos, parecia-lhe fervilhar com dificuldades e obscuridades.

Restava, a bem dizer, o ocasionalismo. Este último sistema tampouco podia convir a Leibniz. Além das razões que ele dá para isso em diversos lugares de seus escritos, assinala uma, mais profunda, talvez, que todas as outras: "Pulcre notas", escreve ele a F. Hoffman (27 de setembro de 1699), "ademta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui, incidique in Spinosismum".[214] E no ano anterior, numa monografia dos *Acta erd. Lips*: "De ipsa natura, sive de vi insita actionibuscque creaturarum", ele se expressava assim:

> Conservatio illa a causa universali rebus necessaria, [...] si tolleret rerum efficaciam, etiam tolleret subsistentiam. Ex quibus rursus intelligitur, doctrinam a nonnullis propugnatam causarum occasionalium [...] periculosis consequentiis obnoxiam esse, doctissimis licet defensoribus haud dubie invitis. Tantum enim abest ut Dei gloriam augeat, tollendo idolum naturae, ut potius rebus creatis in nudas divinae unius substantiae modificationes evanescentibus, ex Deo factura cum Spinoza videatur ipsam rerum naturam; cum id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantiam esse nullo modo possit.[215]

Reconhece-se, nestas últimas linhas, um recurso ao princípio cartesiano da racionalidade; uma ideia, para ser clara e distinta — e, por conseguinte, verdadeira —, deve justificar-se positivamente na razão, deve encontrar seu lugar num sistema racional, deve, intelectualmente falando, "servir para alguma coisa": a "substância" sem "atividade" não realiza tais condições. Será que não despontaria, nesse princípio, algum prolongamento do antigo adágio nominalista "entia non sunt multiplicanda sine necessitate"? Talvez; mas aquilo que, em Ockham e nos terministas, não passava de uma regra de economia toda exterior, volta a ser aqui, como o fora, antes de Ockham, na grande tradição das filosofias antigas, uma exigência de inteligibilidade. Sob essa forma geral, o princípio que Leibniz invoca contra Malebranche

pertence à "perennis philosophia": ele significa, no fundo, que "o ser é inteligível".

Spinoza, porém, ao aplicar intrepidamente esse mesmo princípio, desembocava no monismo da substância: aquilo que perfaz a inteligibilidade do objeto deveria, segundo ele, ser identicamente sua "causa imanente" ou sua substância. Leibniz, incapaz e indesejoso de aventurar-se tão longe, contenta-se, para as coisas finitas, com uma inteligibilidade menos rigorosa. Uma vez estabelecida, por decreto, a pluralidade das substâncias, era preciso mesmo que aquelas cuja inteligibilidade interna fosse imperfeita encontrassem seu *complemento* numa relação extrínseca a outras substâncias. O princípio geral de inteligibilidade tornou-se, assim, o princípio leibniziano de "razão suficiente" — princípio este cujo uso metafísico se confunde com o do "princípio de causalidade" formulado nos meios escolásticos.

O princípio de razão suficiente expressa a um só tempo, em conformidade com o paralelismo cartesiano, uma relação dinâmica das coisas e um dinamismo interno do espírito. Nosso espírito, apoiando-se na marca conceitual dos objetos, que ele detecta em si, pode transcender seu conteúdo atual, por assim dizer, e concluir pela existência de condições de plena inteligibilidade que não são atualmente representadas. Ora, fora Deus, os objetos presentes em nosso pensamento não aparecem plenamente inteligíveis em si mesmos: nosso espírito se evade, então, da limitada inteligibilidade deles e vai estabelecer, fora deles, no absoluto, o complemento de inteligibilidade que eles exigem, isto é, sua última "razão suficiente", ou "causa" transcendente.

Em resumo: o pressuposto latente de toda metafísica leibniziana é o pluralismo da substância. Ora, por um lado, esse pluralismo deixaria de ser racional sem a teoria do dinamismo substancial; por outro, obriga a associar o princípio formal de inteligibilidade a um corolário dinâmico, a que chamaremos, junto com Leibniz, "princípio de razão suficiente".

Autorizamo-nos até aqui a lidar um tanto livremente com o próprio texto de Leibniz, para evidenciar melhor a conexão lógica entre esses quatro termos: racionalismo, pluralismo, dinamismo da substância e dinamismo do pensamento. A partir de agora, em nossa apresentação, analisaremos os textos de forma mais precisa.

§ 2 — Aplicação do princípio dinamista à monadologia

Leibniz põe em nossas mãos, portanto, dois princípios fundamentais, por meio dos quais poderemos edificar uma metafísica: o *princípio do dinamismo físico*: "A substância é um ser capaz de ação"[216] e o *princípio dinâmico da inteligência*: a "razão suficiente", que permite influenciar o mundo da existência.

Uma primeira aplicação desses princípios faz surgirem as linhas gerais da monadologia.

a) a mônada

"A mônada, de que falamos aqui, outra coisa não é senão uma substância simples".[217] Ora, "é preciso que haja substâncias simples, visto que há as compostas; isso porque o composto não passa de um monte ou *aggregatum* das simples".[218] Uma substância simples, porém, não tendo partes, não é alterável nem mutável pela ação de outras substâncias: "As mônadas não têm janelas pelas quais algo pudesse entrar ou sair".[219] No entanto, as substâncias simples, ou mônadas, devem distinguir-se umas das outras por diferenças internas, caso contrário se identificariam numa mônada única.[220] É preciso reconhecer também que toda mônada criada está sujeita à mudança, "e tal mudança é até contínua em cada uma".[221] "Segue-se que as mudanças naturais das mônadas vêm de um *princípio interno*, visto que uma causa externa não poderia influir em seu interior".[222] Chamemos os estados sucessivos da mônada de "percepções", noção

"que se deve distinguir da apercepção ou da consciência":[223] nesse sentido, há "percepção" onde quer que haja uma substância simples criada, e não apenas na mônada "espírito".[224] O dinamismo constitutivo das substâncias consiste, portanto, num "princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra". E pode também ser chamado: apetição.[225]

B) RELAÇÃO DAS MÔNADAS COM DEUS E ENTRE SI

A existência de Deus se prova não apenas *a priori* (pelo argumento "dos possíveis"),[226] como também *a posteriori*, por meio do princípio de razão suficiente.[227] Deus aparece assim como a substância — ou mônada — suprema, necessária, única, absolutamente perfeita.[228]

As criaturas derivam de Deus sua perfeição, mas derivam sua imperfeição da limitação inevitável da natureza própria de cada uma: "É nisso que se distinguem de Deus".[229]

Deus é o princípio, não apenas das "essências", fundamento das verdades eternas, mas também das "existências", fundamento das verdades contingentes. As primeiras são necessárias e, contrariamente ao ensinamento voluntarista de Descartes, dependem unicamente do entendimento divino; as segundas dependem, ademais, da vontade divina, conforme uma regra que Leibniz denomina "a conveniência ou a escolha do melhor".[230]

"Por isso", conclui Leibniz, não sem alguma reminiscência do emanatismo neo-alexandrino,

> Deus somente é a unidade primitiva ou a substância simples originária, de que todas as mônadas criadas ou derivativas são produções e nascem, por assim dizer, por fulgurações contínuas da divindade de momento em momento, limitada [limitadas?] pela receptividade da criatura para a qual é essencial ser limitada.[231]

Essa limitação interna da criatura não é extensiva, mas intensiva: cada mônada finita representa totalmente, embora imperfeitamente, a causa suprema de que emana;[232] cada mônada finita representa, portanto, de

certa maneira obscura e confusa, a totalidade das mônadas: é um microcosmo.

A essa mesma conclusão poderíamos chegar por outro caminho: "Como há uma infinidade de universos possíveis..., e como só pode existir um único, é preciso que haja uma razão suficiente da escolha de Deus".[233] Qual será ela? Como dissemos: "A conveniência ou a escolha do melhor".[234] E "o melhor" será definido: uma tal "ligação das coisas" que, "nos graus de perfeição que esses mundos contêm, cada possível [tenha] direito de pretender à existência na medida da perfeição que ele envolve".[235] O grau de perfeição essencial, título para a existência e norma distributiva do ser real, é a tese do *otimismo*.

Nessa concepção otimista, a lei leibniziana "de continuidade" encontra seu lugar bem marcado; de fato, qual "razão" se atribuiria ainda a um "vazio", por menor que fosse, nas séries das coisas?

Todas as mônadas se encontram, portanto, na realidade, harmonizadas entre si, segundo seus graus de perfeição e sem descontinuidade. São continuamente "ligadas" na Sabedoria criadora. "Ora, essa ligação ou esse ajustamento de todas as coisas criadas a cada uma, e de cada uma a todas as outras, faz com que cada substância simples tenha relações que expressam todas as outras, e com que ela seja, por conseguinte, um espelho vivo e perpétuo do universo".[236] Algo que cabia demonstrar.

Leibniz tem grande apego à sua monadologia pluralista: "Por isso, é tão somente essa hipótese (que ouso declarar demonstrada) que realça devidamente a grandeza de Deus".[237]

> Não sei [escreve ele a Bourguet em dezembro de 1714] como podeis extrair daí algum spinozismo; ao contrário, é justamente por meio dessas mônadas que o spinozismo é destruído. Isso porque há tantas substâncias verdadeiras e, por assim dizer, espelhos vivos do universo sempre subsistente, ou de universos concentrados, quantas mônadas há; segundo Spinoza, ao contrário, existe uma única substância.[238]

Da doutrina das mônadas, tal como acaba de ser exposta, seguem-se várias consequências.

Primeiramente, um corolário direto: a *teoria da harmonia preestabelecida*, teoria geral de que a teoria das relações entre alma e corpo é apenas um caso particular:

> Disse que é possível imaginar três sistemas para explicar o comércio encontrado entre alma e corpo, a saber:
>
> 1. *O sistema da influência de um sobre o outro*, que é o das escolas, tomado no sentido vulgar, que acredito ser impossível, na esteira dos cartesianos;
>
> 2. *O de um vigilante perpétuo*, que representa em um o que acontece no outro, mais ou menos como se um homem fosse encarregado de sempre ajustar entre si dois relógios malvados, que por si mesmos não seriam capazes de ajustarem-se entre si mutuamente; este é o sistema das causas ocasionais; e
>
> 3. *O da concordância natural de duas substâncias*, tal como o seria entre dois relógios bem exatos, concordância esta devida ao próprio autor do dinamismo interno das duas substâncias.[239]

A monadologia estende essa teoria da harmonia preestabelecida à explicação de quaisquer correspondências entre as mônadas, impermeáveis umas às outras.

Um segundo corolário marca uma nova divergência com Descartes, ao sacrificar a realidade própria da *extensão*. Nossa representação da extensão, longe de ser uma "ideia clara e distinta", seria apenas o estágio confuso de uma ideia "de ordem na coexistência". Nada existe senão as mônadas e suas "percepções", isto é, os fenômenos, inconscientes ou "percebidos", que aí se desenrolam. Por isso, "o que há de real na extensão e no movimento consiste tão somente no fundamento da ordem e da sequência regulada dos fenômenos e percepções [...]. O resto não passa de fenômenos e relações".[240] Ora, a monadologia nos disse a que se reduzia o fundamento metafísico dos encadeamentos de fenômenos.

C) O CONHECIMENTO INTELECTUAL

Há, entre as mônadas inteligentes e as outras, esta diferença: as primeiras não representam apenas o mundo criado, mas também,

diretamente, a ideia criadora que presidiu à constituição das coisas. A inteligência possui, portanto, muito mais que um reflexo passivo do universo; possui, diz Leibniz, algumas "amostras arquitetônicas" dotadas de um valor *a priori*. Nesse sentido, "cada espírito é como uma pequena divindade em seu departamento".[241]

Leibniz enuncia aí uma ideia muito profunda, que relembra o conhecimento "sub specie aeternitatis" de Spinoza: a inteligência assume, de certa maneira, sobre as coisas, o próprio ponto de vista do Criador.

Nas mônadas meramente animadas, desprovidas de inteligência — por exemplo, nos animais —, ocorrem "consecuções"[242] de percepções, séries puramente empíricas, que se escalonam na imaginação. É tão somente uma "sombra de raciocínio",[243] que pode encontrar-se também no homem, mas que nada revela sobre a natureza própria da inteligência, imagem de Deus. Acima das "consecuções" empíricas, o conhecimento humano apresenta um traço novo, revelador de nossa "sociedade com Deus":[244] a "necessidade" das "verdades eternas". E tais "verdades eternas", arcabouço de nossos raciocínios, repousam todas em dois princípios fundamentais: o princípio da *contradição*[245] e o da *razão suficiente*.[246] O primeiro permite analisar as essências; o segundo confere um apoio racional às afirmações essenciais.[247]

Esses dois princípios, irredutíveis um ao outro, expressam juntos o fundo natural, os haveres próprios de nossa inteligência, sua participação na Sabedoria divina.

É preciso ler, na obra póstuma, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [Novos ensaios sobre o entendimento humano], composta para refutar o empirismo de Locke, o desenvolvimento explícito do tema que acabamos de esboçar: a inteligência humana, na medida em que se opõe à sensibilidade, não é em absoluto uma "tabula rasa". Por isso, ao axioma aristotélico "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" convém acrescentar esta reserva: "Nisi intellectus ipse". Ora, a essência da inteligência expressa-se numa dupla lei, anterior a toda

experiência: lei da identidade (ou da contradição) e lei da razão suficiente.

§ 3 — O dogmatismo de Leibniz e o racionalismo de Wolff

A filosofia de Leibniz, como todas as grandes filosofias, contém muitos princípios inegáveis e observações corretas: no entanto, é dogmática, mais até que a de Spinoza.

Uma simples observação bastará, acreditamos, para expôr esse dogmatismo potencializado: Leibniz e Spinoza inspiram-se, ambos, no racionalismo cartesiano; mas por que Leibniz não é spinozista e monista? Graças ao princípio de razão suficiente, justaposto ao princípio analítico de contradição. E por que essa justaposição de um princípio novo? À vontade, por uma das duas razões seguintes: seja a fim de escapar ao monismo da substância — nesse caso, o pluralismo leibniziano carece de justificação racional rigorosa e torna-se um pressuposto dogmático —; seja por causa da evidência interna do princípio de razão suficiente (entendido, no sentido de Leibniz — não o esqueçamos — como extensão dinâmica do princípio geral de inteligibilidade):[248] nesse caso, trata-se ainda de dogmatismo, até o momento em que se houver mostrado, não apenas afirmado, que esse princípio está necessariamente envolvido em toda operação objetiva da inteligência e que, por conseguinte, ele é primitivo. Ora, Leibniz não faz essa justificação crítica: contenta-se em construir um sistema coerente, que ele opõe ao de Spinoza, e no qual o princípio de razão suficiente encontra um lugar pronto. Não se entende muito bem como, aliás, com base no racionalismo cartesiano. Leibniz teria podido justificar criticamente seu princípio: de fato, Spinoza, partindo do mesmo ponto, prescindiu desse princípio; ora, Spinoza não era, decerto, um lógico medíocre. Leibniz só precisa invocar, portanto, em favor do princípio de razão suficiente, o sentimento de evidência subjetiva a ele associado: é suficiente para tornar razoável sua aceitação, mas insuficiente para

torná-lo racional. Isso foi o que logo se percebeu na própria escola leibniziana.

Entre os sucessores de Leibniz, o mais considerável foi Christian Wolff, cujo ensinamento racionalista, graças a sua clareza, a seu método e a seu respeito, ao menos negativo, para com certas teses tradicionais, difundiu-se a tal ponto que a própria escolástica, em triste decadência e penosa sobrevivência, não permaneceu ao abrigo de sua influência.

Wolff não se postava, aliás, como discípulo absolutamente fiel de Leibniz. Em geral, nivelou o pensamento do mestre e amputou-o das partes mais originais: por exemplo, a teoria das mônadas, esses microcosmos impermeáveis uns aos outros e harmonizados em Deus. Isso lhe pareceu ousado demais. O pluralismo que ele conservou quase não difere da pálida teoria das substâncias criadas, ensinada pela escolástica corrente.

Em contrapartida, o espírito racionalista de Wolff tornou-o lúcido quanto a um ponto fraco da epistemologia leibniziana. O dualismo, não reduzido, dos princípios de contradição e de razão suficiente lhe pareceu irracional. Ele não estava errado, e esse é para nós um precioso testemunho do dogmatismo de Leibniz. No entanto, o remédio que ele tentou foi pior que o mal. Em vez de buscar uma justificação crítica comum aos dois princípios, pretendeu reduzir analiticamente o segundo ao primeiro, e fornecer assim a "prova" omitida por Leibniz. Não citaremos aqui, de Wolff, senão esta pretensa demonstração, embora ela não lhe seja honrosa:

> Principium rationis sufficientis probatur. — *Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit,* hoc est, *si aliquid esse ponitur, ponendum est etiam aliquid, unde intelligitur, cur idem, potius sit quam non sit.* — Aut enim nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit; aut aliquid esse potest absque ratione sufficiente, cur sit potius, quam non sit. Ponamus esse A sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit. Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit. Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod cum sit absurdum, absque ratione sufficiente nihil est, seu, si quid esse ponitur, admittendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur sit.[249]

O sentido das últimas proposições dessa prova é este:

> Postulemos que A existe sem razão suficiente [...]. Devemos então postular, em boa lógica, que o nada é aquilo por meio de que compreendemos que A existe. Isso significa admitir que A seja porque o nada deve ser. Absurdo patente, pois "posito nihilo, non ponitur aliquid".[250]

Esse raciocínio contém manifestamente uma petição de princípio: pressupõe a necessidade lógica de encontrar, em toda existência dada, uma razão explicativa fora do fato bruto dessa existência; o que é a própria fórmula do princípio de razão suficiente: "Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur cur aliquid sit".[251] Se não pressupuséssemos essa necessidade lógica, evidentemente já não haveria motivo para buscar, em não sei que "nada", o princípio explicativo de uma existência: de fato, seria possível simplesmente registrar o fato da existência, e abster-se de qualquer indagação ulterior.

A filosofia de Wolff expõe em viva luz o dogmatismo inveterado que jaz na base de todas as filosofias racionalistas desde o fim da Idade Média. Evidencia-o pela própria impotência do esforço que faz para subtrair-se dele: de fato, se tal esforço fracassa, se o princípio de razão suficiente não se deixa reduzir ao princípio de contradição, a maior parte do arcabouço wolffiano, ao repousar no primeiro desses dois princípios, desmorona lamentavelmente. Não há nenhum outro meio de prevenir essa ruína senão o franco retorno ao ponto de vista dogmático de Leibniz, isto é, na realidade, a aquiescência ao princípio de razão suficiente como a uma necessidade *subjetiva* de nossa razão.

§ 4 — Algumas consequências filosóficas do dogmatismo de Leibniz

As teses particulares da filosofia de Leibniz, em oposição ao cartesianismo e ao spinozismo, são, todas elas, consequências lógicas do dogmatismo especial que assinalamos antes e que pudemos traduzir, indiferentemente, em duas formulações: dinamismo racional ou pluralismo da substância. Consideremos rapidamente algumas teses mais características.

A) DUALISMO DO COMPOSTO HUMANO

1. Assinalamos mais de uma vez, ao longo das páginas anteriores, que a concepção tomista do ato e da potência, no sentido metafísico mais rigoroso desses termos, salvaguarda melhor que qualquer outra a unidade do composto humano. Tão logo se afrouxe, direta ou indiretamente, a teoria do ato e da potência, a unidade substancial do homem se afrouxa na mesma medida: a matéria se torna, por si, uma "entidade", a forma única se fragmenta em formas superpostas: em suma, a unidade da substância humana se define com dificuldade cada vez maior.

E pior ainda quando as noções de ato e de potência, de forma e de matéria, se apagam por completo, como ocorreu nas escolas cartesianas. A unidade substancial do homem torna-se então, fatalmente, dualidade ou pluralidade substancial; entre a substância "alma" e o grupo de substâncias "corpo", o elo se reduz a um paralelismo constante, cuja causa não é fácil de determinar. Descartes, não obstante sua repulsa em admitir pura e simplesmente uma ação mútua entre espírito e extensão, detém-se, contudo, numa espécie de interação: tratava-se aí, de sua parte, de uma fraqueza e de uma inconsequência, que seus sucessores destacaram e se empenharam em corrigir. A unidade, que Descartes ainda buscava numa relação direta entre corpo e alma, foi diretamente transposta por eles em Deus — em Deus, o agente único para Malebranche, e a subtância única para Spinoza. Leibniz, dinamista e pluralista, não podia adaptar-se a estas últimas soluções; tampouco podia admitir uma interação de mônada a mônada, e em diversas ocasiões fez uma crítica muita viva do ponto de vista cartesiano nessa matéria; por outro lado, contudo, seus pressupostos não lhe permitiam, como os de Descartes tampouco, escapar ao dualismo. Ele também teve de recorrer, para explicar o paralelismo entre alma e corpo, à própria unidade da ação divina: conhecemos a teoria da "harmonia preestabelecida".

Não é visível a que ponto a unidade substancial do composto humano continua a ser uma pedra de tropeço, tanto para a metafísica de Leibniz

como para a de Descartes? De fato, a partir do próprio ponto de vista de Leibniz, não é preciso reconhecer que "a harmonia preestabelecida" entre a mônada "alma" e as mônadas "corpos" é apenas um caso particular da harmonia estabelecida entre todas as mônadas, indistintamente? Sendo as ligações harmônicas universais, a harmonia entre corpo e alma só difere de outras harmonias quaisquer pelo mais ou pelo menos: representa um máximo de paralelismo. Será isso suficiente para expressar racionalmente a unidade real do eu, a que relacionamos objetivamente todos os "nossos" fenômenos, materiais e outros? Será suficiente para constituir uma unidade essencial, um "unum per se" segundo a terminologia clássica, que o próprio Leibniz adota, uma vez que a unidade estrita do eu se impõe ao conhecimento espontâneo?[252] Ou então, será que aquilo que Leibniz denomina "união metafísica entre alma e corpo, que os faz compor *Unum per se*, um animal, um vivente", apresenta, por si e em si, algo de qualitativamente distinto das correspondências banais entre mônadas? Mas então o que é? Fora da causalidade eficiente recíproca, a metafísica não possui nenhuma outra noção que seja aplicável aqui, além da causalidade complementar entre matéria e forma. Esta última causalidade, porém, é incompatível com a monadologia de Leibniz; a adoção dela, aliás, por acarretar como corolário uma teoria sintética do conceito, forçaria a revisar o próprio princípio do racionalismo cartesiano.

B) DEFINIÇÃO DA INTELIGÊNCIA POR CARACTERÍSTICAS FORMAIS E FUNCIONAIS

Em Duns Scot e em Ockham, o dualismo excessivamente pronunciado de alma e corpo era correlativo de um dualismo funcional que comprometia a unidade sinérgica das faculdades de conhecimento. Não falemos, por ora, da "razão superior", que, ao menos em princípio, se encontrava ou comprimida nos limites do entendimento ou totalmente reservada às iluminações místicas; mas o entendimento em si, a faculdade dos conceitos, percebendo diretamente ("intuitiva") as existências concretas e suas diferenças contingentes, duplicava a sensibilidade, cujo papel retomava — e, assim, emancipava-se dela.

Quando muito, fazia-se com que ainda dependesse como que de uma ocasião puramente extrínseca de seu exercício.

Mas, então, visto que o entendimento humano podia suprir a sensibilidade material, por que teimar em manter esta última como faculdade distinta, interposta, sem papel definido, entre o entendimento e as modificações puramente físicas dos órgãos sensíveis? Descartes foi lógico ao reduzir todo o "consciente" ao "inteligível", e ao considerar a sensação como modalidade espiritual, ocasionada, sem intermediário psicológico, pelo estado do *sensorium* material. A faculdade "somática" de sentir, inutilizada, desagregara-se por si mesma e sem ruído: permanecia presente apenas o "autômato" corpóreo, por um lado, e, por outro, o espírito, com suas ideias adventícias, compostas de sensações, e suas ideias inatas. A sensação ou ideia sensorial só diferia das outras ideias por sua origem ocasional e pela "confusão" de seu conteúdo, não mais por sua natureza íntima: de alto a baixo na gama psicológica, Descartes não via nada senão modalidades da alma espiritual.

Em Leibniz, a mônada "alma" é, similarmente, o único sujeito de todos os fenômenos de conhecimento, desde "as pequenas percepções que não são percebidas" até as ideias mais elaboradas: a ascensão na escala de consciência faz-se por progressões em clareza. Visto que a mônada não possui nem portas nem janelas, todo o material psicológico deve ser-lhe inato. O ineísmo, para Leibniz, é total: já para Descartes, que ainda admitia "ideias adventícias", era tão somente parcial; segundo este último, a faculdade de possuir representações inatas continuava a ser apanágio da alma espiritual; segundo Leibniz, toda mônada, mesmo corpórea, tem "percepções", isto é, representações virtuais, embora a clareza da "apercepção" seja própria da alma espiritual ou da inteligência. A característica da alma espiritual, por oposição às outras mônadas, derivará, portanto, em Leibniz, não tanto do conteúdo que recebe ou possui, mas principalmente da *maneira ativa como reage* a esses haveres, impondo-lhes uma norma *formal* e relacionando-os a um *princípio*. Isso porque, diz ele, a alma humana reage a essas percepções segundo dois modos que lhe são próprios: pela

análise, isto é, pela aplicação consciente da "norma de contradição", e pela transcendência, isto é, pela afirmação absoluta da "razão suficiente". Esses dois modos de ação — um, formal, o outro, dinâmico — expressam o que a mônada "alma humana" possui de essencial e característico em comparação com as mônadas inferiores.

Leibniz nos parece, aqui, avançado em relação a Descartes. De fato, sua definição da inteligência humana por características funcionais pode ser considerada como uma tentativa, ainda rudimentar, de "crítica da faculdade cognoscente". Com efeito, a "crítica de uma faculdade cognoscente" define seu "objeto formal". Ora, uma faculdade que elabora todo o material — qualquer — das "percepções" segundo a regra da identidade e segundo o dinamismo da razão suficiente se revela, por isso mesmo, a faculdade do "ser", sob os dois aspectos logicamente irredutíveis deste último: o ser como medida idêntica das percepções e o ser como causa ou razão inteligível das percepções. Sob o primeiro aspecto, observa Leibniz, a alma é capaz de matemática, que se desenvolve analiticamente; sob o segundo aspecto, é capaz, além disso, de física e metafísica.[253]

Eis, portanto, a totalidade do saber justificada por dois aspectos que traduzem a natureza profunda da inteligência, a aptidão original que ela deriva de sua participação especial na Sabedoria criadora.[254]

Todavia, nisso mesmo, Leibniz permanece dogmatista, e foi o que mostramos extensamente nas páginas anteriores. Se seu dogmatismo se cerca de precisão maior que o de Descartes, o benefício dessa posição mais bem definida é algo que Leibniz deve à ideia dinamista, emprestada por ele das filosofias aristotélica e escolástica. E isso nos explica, no fim das contas, como o dogmatismo leibniziano acaba por encontrar-se muito mais vizinho da escola do que o dogmatismo cartesiano.

Com efeito, a ideia de um dinamismo interno praticamente recobre a de "finalidade imanente", de "enteléquia"; e a ideia de "finalidade imanente" envolve a de "causalidade formal". Ora, segundo as

escolásticas tomistas, a alma humana é a "forma subsistente do composto humano", o que significa que exerce sua atividade própria para além das capacidades da matéria e, ao mesmo tempo, está unida à matéria como princípio formal desta última. Toda ideologia tomista repousa nessa condição tão particular de uma inteligência cujo dinamismo interno se restringe parcialmente às limitações materiais. Necessariamente, portanto, para a escolástica, o conhecimento humano escalonar-se-á em duas zonas; uma delas corresponde às atividades da alma, na medida em que esta informa uma matéria: é a sensação, "actus compositi"; a outra corresponde às atividades da alma na medida em que esta ultrapassa a matéria informada: é a operação própria do entendimento e da razão, elaborando imaterialmente as sensações.

Essas duas zonas têm seu análogo na ideologia de Leibniz: a primeira corresponde às "pequenas percepções" da mônada; a segunda, à elaboração dessas percepções em conceitos ou ideias, sob a influência do duplo princípio em que se expressa a natureza da inteligência. Um escolástico, é verdade, vê nas puras "sensações" *aquisições* do composto substancial; para Leibniz, as "percepções" são *inatas* à mônada; a divergência é, decerto, de vulto; dos dois lados, porém, atribui-se às sensações ou "percepções", no conhecimento intelectual, o papel de uma "matéria": matéria tomada por uma atividade reguladora e transcendente em Leibniz; matéria informada por uma unidade que a extrapola, entre os escolásticos. O "dinamismo" intelectual daquele aproxima-se da "causalidade quase formal" do intelecto entre estes; pelo menos há concordância em desvencilhar a inteligência, como tal, de uma matéria diversificada que lhe seria inerente. Essa depuração da função intelectual preparava, logo veremos, o ponto de vista de Kant, que fundamentará sua crítica no valor puramente funcional do entendimento.

C) O RACIONALISMO DA VONTADE: FATALIDADE OU OTIMISMO (CONTROVÉRSIA COM CLARKE)

O racionalismo de Descartes teria podido conduzi-lo à necessidade da criação e ao determinismo da ação humana. Spinoza, como vimos, tirou audaciosamente tais consequências do princípio de inteligibilidade; mas Descartes não levou a lógica a esse extremo. Considerando a liberdade de indiferença como uma perfeição positiva, dada diretamente na experiência interna, ele a transpôs em Deus para o grau soberano e foi levado, assim, a professar um voluntarismo absoluto, idêntico ao de Ockham: o voluntarismo corrigia, oportunamente, o racionalismo.

Leibniz, graças a seu dinamismo das mônadas, não precisava desse voluntarismo indiferentista para escapar das garras poderosas da razão spinoziana. Por isso, define a liberdade — similarmente, em parte, à Spinoza — pela ausência de qualquer coação externa que impedisse de escolher em conformidade com a razão. Deus é absolutamente livre, porque nada pode coagi-lo à ação; no entanto, como Deus é a suprema razão, sua ação não poderia ser arbitrária nem deixar de ter por móbil decisivo uma "razão suficiente": essa razão deve ser decisiva, infalivelmente decisiva, caso contrário não seria suficiente; Deus só pode escolher "o melhor": não poderia moralmente, sob pena de imperfeição, agir diferentemente do que fez. Por isso, o mundo é o melhor possível, e nem sequer seria concebível que Deus não o houvesse criado. A tese do "otimismo" se fundamenta, portanto, no princípio de "razão suficiente", restituído aqui a seu sentido mais amplo de "princípio de racionalidade".

Esse "otimismo", porém, não equivale a erigir a razão divina em uma espécie de fatalidade, revestida de todos os atributos da Anagke antiga? É verdade que o *Fatum*, em Leibniz — como outrora no Cardeal de Cusa — permanece em todos os casos interno a Deus; será que, por isso, seria menos uma "necessidade" imposta à atividade divina, uma restrição de sua onipotência? Entre os contraditores de Leibniz, Clarke, o filósofo newtoniano, exacerbou essa dificuldade com tenacidade britânica. Na troca de "respostas" e "réplicas" ocorrida entre Leibniz e ele,[255] vê-se o confronto sem conciliação possível entre duas concepções de liberdade. Clarke, haurindo sua noção da liberdade na experiência,

não vê aí senão indiferença ativa. Decerto "nada existe sem uma razão suficiente [...]. No entanto, essa razão suficiente é, não raro, a simples vontade de Deus".[256] Uma faculdade é livre na medida em que, por si só, é a razão suficiente de seus atos: liberdade expressa autodeterminação.

Não, responde Leibniz, preocupado antes de tudo com os direitos da causalidade racional: o próprio ato da vontade deve "ser determinado" a exercer-se, e a exercer-se desta ou daquela maneira, por uma "razão suficiente": caso contrário, seria irracional. Sustentar a tese de Clarke "é recair na *indiferença vaga*, que, conforme mostrei, é absolutamente quimérica, mesmo nas criaturas, e contrária à sabedoria de Deus, como se ele pudesse operar sem agir por razão". O que precisa ser evitado não é essa necessidade racional, "mas uma fatalidade ou necessidade brusca [...], em que não há nem sabedoria nem escolha".[257]

Reconhece-se sem dificuldade, sob os argumentos opostos dos dois campeões, a antinomia fundamental entre liberdade e causalidade. Encontrá-la-emos mais adiante, nitidamente formulada por Kant, e resolvida em conformidade com os princípios da filosofia crítica: será a ocasião de aprofundar as causas da antinomia e discutir sua solução.

Notemos, contudo, que, desde o século XIII, uma crítica saudável do uso transcendente dos conceitos, extraída da análise de seus elementos constitutivos, já estava estabelecida quanto ao essencial e teria permitido evitar a antinomia; infelizmente, o racionalismo pós-medieval, até o advento da filosofia kantiana, esqueceu o verdadeiro sentido, e ignorou o fundamento crítico, da teoria escolástica da "analogia". Foi preciso que o kantismo voltasse a expor sistematicamente uma tese que o tomismo já havia formulado em princípio e parcialmente elaborado: a saber, que barreiras se opõem a certos usos audaciosos dos conceitos. Talvez Kant tenha tornado as barreiras demasiado altas: estudaremos à vontade sua posição. No entanto, ao imputar as "antinomias", com que todo dogmatismo se depara, a um emprego ilegítimo dos conceitos, ele repetia, sem estar ciente disso, os grandes pensadores do século XIII. De resto, o próprio Kant, em sua crítica nova do conceito, fora precedido pelos últimos

representantes de uma tendência cujo exame devemos abordar agora: o empirismo pré-kantiano.

Para voltar a Leibniz, se fosse preciso caracterizar de uma tacada sua filosofia, emprestaríamos dele estas duas linhas: "Se alguém reduzisse Platão a um sistema, prestaria um grande serviço ao gênero humano, e daí se veria que disso me aproximo um pouco".[258] Seria mais verdadeiro dizer que a metafísica leibniziana "se aproxima um pouco" de um neoplatonismo, de que se atenuariam a unidade e a profundeza.

LIVRO III: O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA MODERNA, ANTES DE KANT, NA DIREÇÃO DO EMPIRISMO

CAPÍTULO I: Derivação lógica do empirismo

O empirismo pré-kantiano reterá nossa atenção por menos tempo que seu oposto, o idealismo dogmatista. Este, precisamente em razão da escolha amplamente arbitrária de seus pontos de partida, teria de ramificar-se ao sabor dos pressupostos que se atribuía. O empirismo, ao contrário, podia ter tão somente uma evolução unilinear, pois o princípio único que jazia em sua base, a experiência, não sendo passível de opções ou concessões teóricas, iria afirmar-se cada vez mais nitidamente, lançando por terra tudo o que não procedia dele. Esse desenvolvimento se deu, por conseguinte, não tanto por desdobramento de virtualidades ou por assimilação de elementos estrangeiros, mas principalmente por eliminações sucessivas, por depuração gradual. Por isso, o termo final era previsível desde os primeiros estágios.

Já conhecemos os pontos de partida do progresso lógico do empirismo.

Enquanto a escola tomista, precisamente em virtude de suas teorias sobre a individuação e a gênese dos conceitos, devia considerar o "universal" como primeiro produto objetivo da inteligência humana, as

escolas não tomistas concordavam em dotar esta última da faculdade de refletir direta e originalmente os objetos materiais singulares, os indivíduos concretos.

Essa divergência — que alguns escolásticos consideraram acidental — acarretou, como dissemos, as mais graves consequências. Do ponto de vista não tomista decorria, entre outros corolários, este: que a inteligência humana, tendo por objeto próprio e direto o individual subsistente, era, portanto, antes de tudo, uma faculdade de tipo intuitivo.

Esse corolário imputável a Duns Scot e professado por Ockham foi a origem comum das tendências que dividiram a filosofia moderna entre si, antes de Kant. Cada qual se ocupou em definir esse "conhecimento direto" ou essa "intuição intelectual" e adaptar a isso uma filosofia.

Em primeiro lugar, era evidente que, além dos conceitos individuais, a inteligência compunha conceitos abstratos. A partir do momento em que os primeiros, e tão somente os primeiros, eram primitivos, os segundos tinham de derivar exclusivamente deles por um despedaçamento analítico, baseado nas similitudes entre eles. Qual valor objetivo atribuir a essa operação secundária da inteligência? Será que o desmembramento metódico dos conceitos seguia linhas fronteiriças preexistentes na própria realidade? Duns Scot, nisso mais realista que S. Tomás, acreditou que sim e professou "dogmaticamente" seu "formalismo" metafísico. Ockham, levando a desconfiança crítica ao extremo, não viu razão alguma para afirmar semelhante correspondência e inseriu a filosofia ocidental no nominalismo: os conceitos abstratos não poderiam ser nada além de pontos de vista subjetivos sobre a realidade, agrupamentos simplificadores de conceitos singulares.

Quanto à tese nominalista — doravante vitoriosa —, não voltou a ser discutida, nem no campo racionalista, nem no campo empirista.

Na aurora da filosofia moderna, as atividades cognitivas, julgadas aceitáveis pelo nominalismo triunfante, reduziam-se, portanto, a estas: conhecimento sensível; operações intuitivas da inteligência; por fim, constituição, por análise e comparação, de uma espécie de semântica abstrata, sustentáculo do pensamento e da linguagem.

Em todas as suas etapas, o nominalismo relegou ao ceticismo certo número de espíritos impacientes, ou pouco zelosos da verdade filosófica. Não nos demoramos na investigação das razões ou dos motivos dessa degradação; isso porque, paralelamente, outros espíritos, de valor no mínimo equiparável, continuavam sem falha a tender para a organização sistemática da filosofia; e decerto era mais instrutivo seguir estes últimos.

O problema do conhecimento se concentrou, para eles, na delimitação precisa das intelecções de tipo intuitivo e, secundariamente, na relação destas com o conhecimento sensível.

Os tateios do ontologismo racionalista e dogmatista nos são suficientemente conhecidos pelos capítulos anteriores. Vejamos agora qual foi a solução *empirista* do problema.

Primeiramente, os próprios termos desse problema não eram tão simples como pareciam à primeira vista; de fato, um rápido inventário mostra, na inteligência humana, independentemente das "ideias gerais", abstratas, três espécies de conhecimentos: primeiro, noções que designam objetos singulares da experiência interna ou externa; segundo, noções que designam objetos estranhos à experiência; terceiro, princípios gerais, universalmente evidentes, como o princípio de identidade e o princípio de causalidade.

Cumpria, portanto, ou abraçar um ontologismo arbitrário, ou vincular essas três espécies de elementos à pretensa experiência intelectual primitiva dos objetos singulares — que, no fundo, não passava de uma transposição da experiência sensível. Pressente-se aonde essa opção teria de desembocar, em filósofos menos zelosos de

transcendência e de espiritualismo religioso do que os medievais: franca exclusão de todo pressuposto ontologista; rejeição de toda ideia inata; identificação da inteligência com o "sentido interno"; redução dos princípios racionais a seus sucedâneos indutivos; por fim, num esforço supremo de lógica, abandono do realismo metafísico e restrição do conhecimento à experiência direta, isto é, ao "fenômeno" como tal.[259]

Esse encadeamento lógico, ao vincular o ockhamismo ao fenomenismo mais extremo, levou algum tempo para desdobrar-se por inteiro. Teve sua conclusão derradeira somente em Hume.

No entanto, coisa curiosa, a distância que separa Ockham de Hume fora transposta de um só fôlego desde a primeira metade do século XIV, por um daqueles intratáveis raciocinadores que impelem às mais paradoxais consequências a lógica de premissas mal criticadas: referimo-nos ao nominalista *Nicolau de Autrecourt*. Aliás, sua aventura foi puramente teórica, pois as condenações que incidiram sobre ela, conjugadas, decerto, a outras causas de esterilidade, impediram-no de fundar escola.[260]

O exemplo de Nicolau de Autrecourt mostra de maneira quase esquemática aonde leva toda epistemologia que adota como ponto de partida único a *intelecção direta* do individual concreto e por modo único de raciocínio a *análise*.

Ele escreve ao franciscano Bernardo de Arezzo, seu contraditor: "Sustinui in aula Sorbonne in disputationibus, quod sum certus evidenter de objectis quinque sensuum et de actibus meis".[261] Ei-la delimitada, a matéria direta de nossos conhecimentos.

E, agora, eis o único tratamento racional de que ela é passível, a análise:

"Primum quod occurrit in origine dicendorum est istud primum: *Contradictoria non possunt esse simul vera*".[262] "Clarum est, quod in

nostrum principium dictum omnis nostra certitudo resolvitur et ipsum non resolvitur in aliud sicut conclusio in principium".[263]

Daí se seguem corolários, entre os quais citaremos apenas dois principais.

"Tertium corollarium, quod infero juxta dicta, est, quod excepta certitudine fidei, *nulla est alia certitudo nisi certitudo primi principii* vel que in primum principium [— principium identitatis aut contradictionis] potest resolvi".[264]

"Sextum corollarium est, quod in omni consequentia evidenti, reducibili in primum principium per quotvis media, *consequens est idem realiter cum antecedente vel cum parte significati per antecedens*".[265]

O raciocínio legítimo se limita, portanto, a uma substituição, total ou parcial, de termos idênticos. Mas daí se segue uma consequência grave:

"Juxta ista dicta posui alibi inter ceteras conclusiones unam que fuit ista: Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit".[266] Do fato de uma existência, jamais podemos concluir outra existência. O princípio de causalidade é, portanto, perfeitamente ilusório; isso porque a forma de raciocínio: "A est, ergo B est" não poderia de maneira alguma reduzir-se ao princípio de contradição.[267]

Nicolau de Autrecourt postula, então, a conclusão derradeira:

> Ex ista regula sic declarata [...] infero quod *numquam Aristoteles habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quamdam rem aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris.* Et ideo est, quia de tali re habuisset noticiam ante omnem discursum — quod non est verum, cum non appareant intuitive; et item rustici scirent tales res esse —; nec sciuntur non appareant intuitive; et item rustici scirent tales res esse —; nec sciuntur ex discursu, sciliciet inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri, quod alia res sit, ut dicit conclusio supra posita.[268]

Noutra carta, da qual se possuem excertos,[269] fica evidente que Nicolau se dá perfeitamente conta da extensão das consequências céticas que derivam do princípio postulado. Já a "causalidade" ontológica é lançada pela borda fora. Chega então a vez da "substância", concebida como sujeito de inerência. Fora objetado que a noção de certos objetos implica relação com outros objetos; por exemplo, ao conhecer a existência da brancura como acidente, conheço por isso mesmo a existência correlativa de uma substância. — Sim, responde ele, a inferência seguinte é perfeitamente legítima: "Accidens est, igitur suiectum est", contanto, todavia, que o antecedente ("accidens esse") tenha o significado formal de "aliquid esse in subiecto". Nesse caso, de fato, a proposição seria analítica e, até, tautológica. No entanto, será que a brancura que percebo é um "acidente", no sentido que acaba de ser dito? Como eu o saberia? A proposição: "(haec) albedo est accidens", isto é, "albedo est in subiecto", [...] "*non est evidens ex se nec per experientiam*".[270] A experiência, manifestamente, dá-nos apenas o objeto direto, o fenômeno da brancura; e, por outro lado, não há nenhuma contradição lógica em estabelecer esse fenômeno sem vinculá-lo a um sujeito de inerência ou a uma substância:

> Omnibus positis, que sunt in ligno vel lapide *apparentia* ante discursum omnem, potest esse sine contradictione, quod ibi nulla res sit, que dicatur substantia, quia hoc Deus potest facere, cum tamen non possit contradictoria simul vera facere; igitur ex istis apparentibus non potest evidenter inferri, quod ibi sit aliqua substantia.[271]

Depois disso, é bem supérfluo inquirir se resta lugar para fins metafísicos. Ora, uma filosofia que ignora substâncias, causas e fins realiza necessariamente o tipo de um fenomenismo cético. Os traços gerais do empirismo de Hume encontram-se aqui antecipados, portanto, por um simples esforço de rigor lógico.

A fim de permanecer na verdade histórica, aliás, é preciso acompanhar a aproximação entre Nicolau de Autrecourt e Hume de duas reservas subsequentes. Primeiramente, o "Magister Nicholaus" parece ter sido arrastado para suas teses extremas muito menos pela preocupação de fundar uma nova escola filosófica que por seu temperamento dialético. Ele insinua essa humilde desculpa em duas

retratações cujo texto possuímos: "Hec omnia dixi [...] praecise *causa collationis*, [...] et hec omnia sum paratus revocare".[272] A filosofia de Hume, fruto de um desenvolvimento secular e reflexo de uma parte das tendências ambientes, viria a ter um valor interno bem superior e um alcance bem diferente. O fato, porém, é que as conclusões — um pouco sumárias — de Nicolau de Autrecourt são inatacáveis tão logo se admitem suas premissas: e tal demonstração lógica de um fenomenismo antecipado não deixa de ser interessante. Convém assinalar, secundariamente, que o "mestre" parisiense, à diferença do filósofo inglês, não parece ter tido escrúpulos em professar — por outro lado — teses metafísicas que sua epistemologia quase não justifica; constatamos em Duns Scot uma discrepância análoga entre as exigências críticas levadas ao extremo e a afirmação confiante de certos pontos doutrinais. Na realidade, as antecipações ousadas dos lógicos lúcidos — que preludiam a crítica moderna — mantiveram por muito tempo algo de um "jogo dialético": somente aos poucos as convicções hereditárias foram seriamente abaladas e a crítica assumiu um papel preponderante. Desse desenvolvimento real e vivido, observaremos as fases principais no empirismo inglês.

CAPÍTULO II: Desenvolvimento histórico do empirismo: I. O ESPÍRITO POSITIVO NA FILOSOFIA INGLESA

Não é por puro efeito do acaso, decerto, que as Ilhas Britânicas foram a terra de eleição do empirismo, enquanto o racionalismo ontologista permaneceu mais exclusivamente continental. Seja qual for a causa, étnica ou histórica, dessa divisão das aptidões predominantes — experimentais, de um lado, lógicas, de outro —, o meio filosófico inglês sempre se destacou por um zelo excepcional da experiência, acompanhado de uma desconfiança instintiva diante de especulações incontroláveis.

Entregue a si mesma sem contrapeso, essa disposição de espírito criaria, em filosofia, uma propensão muito forte para o empirismo mais radical. Ora, dois "contrapesos", dos mais poderosos, vieram a faltar sucessivamente: referimo-nos ao prestígio das grandes metafísicas antigas e medievais e, depois, à influência das crenças espiritualistas. Uma vez liberado, o espírito empirista precipitou sua evolução. Estudaremos mais adiante, em Hume, o estágio terminal.

Essa disposição intelectual positiva dos meios britânicos, mesmo fora da linhagem empirista, teve muito cedo sua expressão erudita: destacá-la-emos apenas em três tipos de pensadores ingleses particularmente representativos de suas respectivas épocas.

Desde a Idade Média, um grupo de "precursores" da ciência moderna havia surgido em Oxford, dominados pela personalidade tão curiosa do "doctor mirabilis", *Roger Bacon* (aproximadamente 1210–1292). Inciado nas ciências pelo físico Pedro de Mahicourt e por Robert

Grosseteste, cujo saber incomum ele elogia — "nullus scivit scientias sicut dominus Robertus, episcopus Lincolniensis" —, levou a uma amplitude excepcional para a época seus conhecimentos não apenas livrescos, mas não raro também experimentais em história natural, medicina, matemática e linguística. Seu valor pessoal e sua influência científica conferem um alcance especial aos princípios metodológicos que ele formula em seus escritos.

Citemos apenas duas ou três linhas do *Opus maius*: elas constituem, por assim dizer, o primeiro esboço do empirismo inglês, mas de um empirismo ainda contido pelo duplo contrapeso que citamos anteriormente:

> Positis radicibus sapientiae Latinorum penes Linguas et Mathematicam et Perspectivam, nunc volo resolvere radices a parte *Scientiae Experimentalis*, quia sine experientia nihil sufficienter scire [sciri] potest. *Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experimentum*. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae.[273]

"Quod ergo dicit Aristoteles quod demonstratio syllogismus est faciens scire, intelligendum est si experientia comitetur, et non de nuda demonstratione".[274] Tampouco a matemática, garante R. Bacon no mesmo lugar, escapa à essa necessidade do controle experimental.

Mas de que experiência se trata?

O doutor medieval sabe defini-la muito amplamente, para aí incluir a evidência racional (que é uma "iluminação natural"), a graça de fé e iluminação mística. A experiência, diz ele, é de duas espécies, uma sensível, e a outra, experimental:

> Duplex est experientia; una est per sensus exteriores [experiência sensível direta e testemunho] [...]. Et haec experientia est humana et philosophica [...]; sed [...] non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem, et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter juvetur; et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Et similiter multi post Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes. Non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis

philosophiae; secundum quod Ptolemaeus dicit in Centilogio quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam operationem.

Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris. Unus per illuminationes pure scientiales. Alius gradus consistit in virtutibus. Tertius [...] in septem donis Spiritus Sancti, etc. Septimus [...] in raptibus, etc.[275]

Os canais pelos quais a ciência nos é comunicada emprestam, portanto, segundo Bacon, as diversas formas seguintes da experiência:

1. O conhecimento (ou experiência) puramente sensível. Nesse ponto Bacon está de acordo com todas as escolas medievais.

2. A tradição histórica, o testemunho. O princípio da experiência histórica tampouco será contestado; não é esse o caso, aliás, do "tradicionalismo" professado por Bacon.

3. A iluminação divina. Esta pode ser puramente natural (*illuminatione pure scientiales*), do tipo daquela "iluminação" divina comum, a que muitos filósofos medievais, da escola agostiniana e franciscana, atribuem o mesmo papel atribuído por Aristóteles ao intelecto-agente. Foi essa, por exemplo, a tese expressamente ensinada em Oxford por um contemporâneo de Bacon, o franciscano Roger Marston. No entanto, a iluminação pode ser também sobrenatural, desde os dons infundidos até o esplendor da união mística.

Note-se que o fideísmo de Duns Scot e de Ockham facilmente encontraria lugar no âmbito dessa "experiência" bem ampla. Todos esses filósofos franciscanos, não obstante os pronunciados matizes que os separam, confluem no culto ao "fato", fato sensível ou fato espiritual, e instintivamente concebem o conjunto do conhecimento humano com base no tipo intuitivo receptivo, cujo modelo é a experiência sensível. Tornar-se-ão — logicamente —, na querela dos universais, ou ontologistas e ultrarrealistas como Duns Scot, ou nominalistas como Ockham, pois a ideia de uma "atividade sintética" primitiva da inteligência lhes falta.

Muito cedo, R. Bacon partiu para Paris a fim de prosseguir lá sua carreira de erudito e filósofo. No entanto, os verdadeiros herdeiros de seu espírito encontram-se na Inglaterra. Lembremos apenas os nomes de dois ilustres representantes desse "ideal positivo" que tornou possível — psicologicamente falando — o rápido sucesso da filosofia empirista.

O chanceler *Francis Bacon de Verulam* (1561–1626) teve a intuição do lugar considerável que as ciências ocupariam no mundo moderno. O principal mérito de sua obra reside no protesto vigoroso e eloquente que ele aí eleva contra o abuso do argumento de autoridade e da dedução apriorística nas ciências de observação. Essa reivindicação dos direitos da experiência teve longa e imensa repercussão.

Não se poderia dizer o mesmo sobre os detalhes dos métodos indutivos propostos por F. Bacon: quando se afastam das regras gerais de indução, já formulados sumariamente por Aristóteles e praticados brilhantemente por Galileu, esses métodos baconianos, sem deixar de serem engenhosos, tornam-se complicados e inutilizáveis.[276] Sente-se de imediato que são fruto de um pensamento abstrato e sistemático, mais que de uma experiência profissional. Essa circunstância em si permite, com mais segurança ainda, considerar Francis Bacon não como um erudito muito pessoal, mas como o representante do "espírito positivo" que crescia em seu entorno. Ele próprio sofreu sua influência e tornou-se seu promotor inteligente ou, como ele diz, seu "arauto": "Ego enim buccinator tantum, pugnam non ineo".[277] Ele se compara aos enviados de que se diz, em Homero: χαίρετε κήρυκες, Διός άγγελοι ήδέ καί άνδρών.[278]

Francis Bacon era tão somente um teórico da experiência; *Newton* (1642– 1727), a um só tempo teórico e praticante, gênio incomparavelmente mais firme e mais sóbrio que F. Bacon, tornou-se, aos olhos dos pesquisadores positivos e dos filósofos do século XVIII, o paradigma quase ideal do cientista. A grandeza, a fecundidade, a precisão rigorosa de sua obra provocavam uma admiração cujo impacto se fez sentir não apenas no desenvolvimento posterior da

astronomia e da física, mas mesmo no da filosofia: sob vários aspectos, Hume e Kant se reconhecem devedores do ideal newtoniano. Qual era esse ideal?

Newton o esboça em vários lugares de suas duas grandes obras: *Naturalis philosophiae principia mathematica* e *Optice*. Seu ideal é uma filosofia experimental, que se eleva, por análise indutiva, até as causas físicas mais universais.

> *Methodus analytica* [escreve ele] experimenta capere, phaenomena observare, indeque conclusiones generales inductione inferre, nec ex adverso ullas objectiones admittere, nisi quae vel ab experimentis vel ab aliis certis veritatibus desumantur. Hipotheses enim, in *Philosophia quae circa experimenta versatur*, pro nihilo sunt habendae. Et quamquam ex observationibus et experimentis colligere inductione, non sit utique generalia demonstrare, at haec tamen ratiocinandi methodus optima est quam ferat rerum natura, tantoque firmior existimari debet illatio, quanto inductio magis fit generalis. Quod si ex phaenomenis nihil quod contra opponi possit, exoriatur, conclusio inferri poterit universalis. Et si quando in experiundo postea reperiatur aliquid, quod a parte contraria faciat, tum demum non istis exceptionibus affirmetur conclusio oportebit. Hac analysi licebit *ex compositis rebus ratiocinatione colligere simplices; ex motibus vires moventes; et in universum, ex effectis causas, ex causis particularibus generales, donec ad generalissimas tandem sit deventum.*[279]

A "filosofia experimental", portanto, procede analiticamente e por indução. Parte dos fatos e não admite nenhuma conclusão que não derive seja diretamente da experiência, seja de um raciocínio rigoroso baseado na experiência. Rejeita o apriorismo e a pura hipótese. Seu objetivo é alcançar as causas supremas do mundo físico.

Quando Newton fala assim das "causas", acreditamos — ao contrário de alguns autores — que ele não raro entende por isso "causas eficientes" e não simples "leis" dos fenômenos. Ele próprio insinua mais de uma vez a distinção entre a lei, ou "causa mecânica", como a gravidade, e a "causa física" propriamente dita:

"Sunt ergo in rerum natura *causae efficientes*, quarum vi particulae corporum cohaerescant attractionibus admodum fortibus: istaeque causae, quaenam sint, *philosophiae officium est, in experimentis versando, invenire*".[280] "Utique", declara ele em outro lugar, "si verus omnis in hac philosophia progressus non quidem statim nos ducit ad

causae primae cognitionem, at certe propius propiusque nos ad eam perpetuo adducit, eaque re permagni est aestimandus".[281] Seria difícil conciliar tais textos, e outros semelhantes, com a opinião expressada em seu curso, há alguns anos, por um filósofo contemporâneo dos mais eruditos: para Newton, dizia ele, "a própria causa nunca é algo além de uma lei mais geral que as outras: não poderia ser um princípio metafísico".

Na verdade, o fato é que Newton distingue as leis mecânicas das leis físicas e que, a seus olhos, a "gravitação universal" ainda é tão somente uma lei geral, cuja causa próxima pode ser objeto de hipóteses diversas:

> Ex phaenomenis naturae, duo vel tria derivare *generalia motus principia*, et deinde explicare quemadmodum proprietates et actiones rerum corporearum omnium ex principiis istis manifestis consequantur, id vero magnus est factus in philosophia progressus, *etiamsi principiorum istorum causae nondum essent cognitae*. Quare *motus principia supradicta* proponere non dubito, cum per naturam universam illa latissime pateant, *eorumque causas* exquirendas relinquo.[282]

As "generalia motus principia" designam o que chamamos de "leis mecânicas": a atração ou a gravitação se classificam nessa categoria. Não seria necessária outra prova além da insistência de Newton em separar os termos "atração", "gravidade" etc. de qualquer significação física. Lembremos o texto não raro citado: "*Rationem* vero harum Gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo".[283] Na *Monitio altera ad lectorem*, escrita em 1717 para a segunda edição de *Optice*, eis como Newton se expressa: "Et ne quis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam *de eius causa* investiganda subieci. Quaestionem, inquam: quippe qui experimentis rem istam nondum habeam exploratam".[284] Quer-se saber qual é essa explicação física da gravidade? Nada menos que a "ação do meio", ideia essa que foi retomada no século XIX por Faraday e Maxwell: o movimento dos corpos um para o outro seria devido a pressões do meio elástico (o éter) em que estão imersos. Aliás, Newton não propõe essa explicação senão a título de pura hipótese, e toma a precaução de relembrar isso com estes parênteses: "Iste enim aether quid sit non definio".[285]

Sendo assim, portanto, o grandioso edifício da gravitação universal — objeto de admiração para Hume e Kant — limita-se realmente a uma elaboração de *leis gerais*; mas constitui, no pensamento de Newton, o propileu experimental de uma filosofia das *causas* verdadeiras. Newton ainda não sacrificava ao empirismo: em vez disso, combinava o método empírico com a tradição metafísica das escolas.[286]

CAPÍTULO III: Desenvolvimento histórico do empirismo: II. O SEMIEMPIRISMO DE LOCKE

Já Hobbes, contemporâneo dos últimos anos de Francis Bacon e influenciado também por Descartes e por Gassendi, havia dissociado as "ideias" em seus elementos empíricos e esboçado uma crítica de seu valor; no entanto, sua obra era antes de tudo moral e política. Locke retomou, em ordem principal, a mesma tarefa epistemológica em "Essay concerning Human Understanding".[287] É difícil compreender seu pensamento quando se esquecem os laços múltiplos que ainda o vinculam ao racionalismo cartesiano, ou melhor, em termos mais gerais, àquele "realismo do entendimento" cujas origens fomos buscar bem antes do período moderno. Durante seus estudos em Oxford, o jovem Locke esteve banhado numa atmosfera de ockhamismo; e embora essa escolástica decadente quase não o entusiasmasse, ele manteve seu espírito irremediavelmente nominalista. Em contato posterior com a filosofia francesa, aí encontrou — sem deixar a base do nominalismo — algo com que contrabalançar, em certa medida, as tendências empiristas que devia a seu meio patrial. Em suma, Locke é um dogmatista racionalista que não tem consciência de sê-lo, um cartesiano que rejeita as ideias inatas. Dessa formulação um pouco sucinta, poder-se-iam deduzir os principais traços de sua filosofia: um semiempirismo associado a um semidogmatismo.

§ 1 — Propósito e método do "Ensaio sobre o entendimento humano"

O propósito confesso do ensaio é instituir uma crítica geral do conhecimento intelectual, a fim de avaliar e dosar nossas certezas.

> Não terei perdido meu tempo se, por meio de um método claro e, por assim dizer, histórico, puder mostrar por quais meios nosso entendimento vem a formar as ideias que ele tem das coisas e se puder fornecer algum meio de avaliar a certeza de nossos conhecimentos e os fundamentos das opiniões que vemos reinarem entre os homens.[288]

Que haja objetos exteriores ao sujeito cognoscente e que o espírito seja capaz de entrar em relação com eles, isso é algo que Locke põe tão pouco em dúvida quanto os filósofos predecessores ou contemporâneos seus. Toda a dificuldade consistia em avaliar a relação que se estabelece entre o espírito e as coisas. Para esse problema, um único método de solução lhe parece adequado: observar a maneira como tal relação se estabelece, inventariar os elementos que ela envolve, elimina ou transforma; em outros termos, descrever a origem e a gênese das ideias.

Esse método, descritivo e analítico, pode desconcertar, se o pusermos diante do propósito principal de Locke, que é incontestavelmente decidir uma questão de "valor". Uma "fisiologia do espírito", uma psicologia, não tem nada em comum com uma "crítica" ou uma "epistemologia", dirá Kant.

Ora, essa acusação de "psicologismo", não raro dirigida ao filósofo inglês, talvez não seja tão justificada quanto se imagina. De fato, é demasiadamente esquecido o pressuposto geral *realista* de toda a filosofia de Locke — queremos dizer: o valor objetivo do entendimento em suas operações primitivas e naturais. Esse era também o pressuposto do racionalismo cartesiano. Sob o benefício dessa posição prévia — dogmática, aliás —, o problema crítico se reduzia a um puro problema de análise: decompor nossas "ideias complexas" em seus elementos primitivos e diretos — poder-se-ia dizer: em seus elementos "simples, claros e distintos". Será que Descartes e Spinoza procediam de outra maneira? A divergência entre eles e Locke se deve menos ao princípio em si do método analítico do que a uma maneira diferente de conduzir a análise. É verdade que Locke, por não haver tomado suficiente consciência dos pressupostos dogmáticos de seu método,

assume frequentemente as aparências de um "psicologista"; mas ele o é muito menos do que parece, e isso justamente por ser menos crítico do que pensa e proclama.

§ 2 — Origem e gênese das "ideias"

Investiguemos primeiramente, junto com ele, *de onde* nos vêm as ideias; observaremos depois *como* elas nascem.

Antes de tudo, visto que é importante entender-se sobre os termos, definiremos o que chamamos de "ideia". Esse substantivo significa "tudo o que é objeto de nosso entendimento quando pensamos... tudo o que entendemos por *fantasia* [= representação, *Vorstellung*], *noção*, *espécie* [= espécie intencional, dos escolásticos] ou seja lá o que for que ocupe nosso espírito quando ele pensa".[289]

Nessa definição de Locke, a "ideia" é de antemão identificada com a "representação". A partir daí, deduzindo-se que toda representação seja de origem sensível, a inteligência encontrar-se-á singularmente aproximada dos sentidos. Mas não antecipemos.

De onde vêm nossas "ideias"? — pergunta-se o crítico inglês.

A primeira resposta que ele dá a essa pergunta mostra bem os estreitos limites do terreno em que ele a formulava, prisioneiro, nesse aspecto, das alternativas fundamentais entre as quais oscilava até então a filosofia moderna.

As ideias, diz ele, são inatas ou adquiridas; não há meio-termo. O cartesianismo havia posto essa disjunção em voga, e Locke não se preocupa em eximir-se dela.

Não existem "princípios inatos no espírito do homem",[290] prossegue ele com firmeza. Isso porque as razões trazidas em favor da ineidade de princípios, quer especulativas, quer práticas, são fúteis e nada provam; por outro lado, "princípios não poderiam ser inatos, a menos que as

ideias de que se compõem o sejam também".[291] Ora, elas não o são: "A ideia da identidade não é inata",[292] nem "as ideias de todo e de parte",[293] nem "a ideia de adoração",[294] nem "a ideia de Deus",[295] nem "a ideia de substância".[296] Em suma, "não há ideias que sejam inatas".[297]

De onde elas nos vêm, então? Já não temos ecolha: "*Da experiência*; eis o fundamento de todos os nossos conhecimentos; e é daí que elas extraem sua primeira origem".[298]

Essa demonstração prévia visa manifestamente, a um só tempo, Descartes e os platônicos de Cambridge: "Milord Herbert (de Cherbury) recebe as honras de uma menção". Talvez, porém, como Leibniz assinalou em *Novos ensaios*, Locke entenda o ineísmo num sentido mais estreito que os cartesianos, segundo os quais as ideias só estão pré-contidas no espírito em estado de "virtualidades", não de representações atuais.

No entanto, Locke não se enganou por completo quanto ao pensamento cartesiano; em várias ocasiões, prevê a objeção: "A ideia inata seria apenas a faculdade, o poder natural de formar ideias"; e a isso responde, sem pestanejar, que não existe meio-termo entre a "potência nua" e o "conhecimento formal"; a ideia inata reduz-se necessariamente a um ou outro: no primeiro caso, todas as ideias, sem exceção, deveriam ser chamadas "inatas"; no segundo, todas seriam constantemente "atuais".

Seja qual for o valor do raciocínio disjuntivo de Locke, é preciso reconhecer que a "ideia inata", segundo Descartes — se a considerarmos de mais perto, em sua integridade material e formal, com sua diversificação representativa toda pronta para surgir na consciência —, parece muito menos uma "virtualidade" nua do que uma "latência" de alguma combinação inteiramente pré-formada. De resto, Descartes não possui o conceito de uma ineidade puramente formal tal como definida pela filosofia kantiana: se houvesse especificado mais seu pensamento, teria de ter reconhecido que a ideia inata, tal como a concebe (a que não é nem "adventícia" nem "factícia"),

repousa toda pronta na inteligência e dela sai munida de armas e capacete, como Minerva do cérebro de Júpiter.

Em contraposição a essa concepção cartesiana primitiva do ineísmo, era relativamente fácil mostrar as aquisições empíricas que constituem, ao menos parcialmente, todas as nossas ideias humanas, sem exceção.

Mas teria sido mais difícil, para Locke, replicar ao autor dos *Novos ensaios*. Isso porque o ineísmo de Leibniz, na medida em que somente a inteligência está em causa, limita-se ao ineísmo de uma *força* e de uma *norma*, cuja aplicação sempre pressupõe uma sensação. "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu [...], nisi intellectus ipse". Talvez até, como observa Leibniz, Locke houvesse sido capaz de reconhecer seu próprio pensamento nessa formulação muito mitigada do ineísmo intelectual.[299]

A origem empírica das ideias depreender-se-á ainda mais nitidamente das fases sucessivas de sua gênese. Esse é o tema do livro II do *Ensaio*.

Postulemos primeiro "que no princípio a alma é aquilo a que se chama *tábua rasa* (tabula rasa),[300] vazia de todas as características, sem ideia alguma, seja qual for".[301]

Como essa "tábua rasa" vai cobrir-se de representações diversificadas, de ideias? Pela "experiência", como já sabemos; mas a experiência é dupla: externa e interna. Por isso, descobrimos "duas fontes de onde decorrem todas as nossas ideias": a "sensação", experiência dos objetos exteriores, e a "reflexão", experiência interna das operações que nossa alma exerce sobre os objetos sensíveis. As ideias devidas à "sensação" são, por exemplo, as de "branco [...], amarelo [...], frio [...], mole [...], macio [...], amargo [...] etc."; as ideias devidas somente à "reflexão" são "as ideias daquilo a que se chama perceber, pensar, duvidar, crer, raciocinar, conhecer, querer e todas as diferentes ações de nossa alma".[302]

Importa compreender bem a parte respectiva que Locke atribui, no conhecimento, a esses dois fatores: sensação e reflexão. Isso porque, não raro, esse ponto é exposto de modo inexato.

A "sensação" nos dá diretamente, sem o concurso da "reflexão", a "percepção" de qualidades sensíveis, isto é, a ideia de objetos exteriores.

Essa primeira espécie de "percepções" ou de ideias já pressupõe a intervenção de duas faculdades: os sentidos, "impressionados" pelos objetos exteriores, e o "espírito", ou a "alma", que recebe sob a luz da consciência as contribuições dos sentidos. Aqui, portanto, a "percepção" é própria do "espírito" (imaterial) aplicado a uma matéria sensível, e não do "sentido" externo considerado isoladamente. Sobre os objetos sensíveis, diretamente percebidos, o espírito exerce, aliás, toda uma gama de "operações", desde a percepção simples até o querer.

Por isso, a "reflexão" não designa o todo da operação intelectual: caracteriza apenas um aspecto secundário, ou um modo especial, que nos permite alcançar, não mais objetos exteriores "dados", mas a própria atividade pela qual nossa alma recebe tais objetos e reage a eles. A "reflexão" é uma espécie de auto-sensibilidade da alma que percebe objetivamente suas próprias operações: "Embora essa faculdade não seja um sentido, porque prescinde dos objetos exteriores, muito se aproxima dele, e o nome de *sentido interior* não lhe seria impróprio".[303] Pela "reflexão" se constitui, portanto, uma nova série de objetos, puramente internos, sobre os quais, como sobre os objetos exteriores, a totalidade dos poderes da alma (ou do espírito) pode exercer-se.

> O entendimento não me parece ter absolutamente nenhuma ideia que não lhe venha de uma dessas duas fontes: os objetos exteriores fornecem ao espírito as *ideias das qualidades sensíveis*, isto é, todas aquelas diferentes percepções que tais qualidades produzem em nós; e o espírito fornece ao entendimento as *ideias de suas próprias operações.*[304]

§3. Estudo analítico das "ideias"

As "ideias" se dividem em "ideias simples" e "ideias compostas", sendo estas últimas dissociáveis em ideias simples.

As "ideias simples" constituem os materiais primitivos do conhecimento. Sua característica é não resultarem de uma operação sintética (associativa) do espírito e serem, portanto, refratárias à análise. Elas provêm quer da sensação, quer da reflexão.

Em relação a elas, "o espírito é puramente passivo".

> Quando tais ideias simples se apresentam ao espírito, o entendimento não tem o poder de recusá-las ou de alterá-las quando elas causaram sua impressão, de apagá-las ou de produzir novas em si mesmo, assim como um espelho não pode recusar, alterar ou apagar as imagens que os objetos produzem sobre o vidro diante do qual estão posicionados.[305]

As ideias simples de origem sensível representam qualidades dos corpos. Estas são de duas espécies: 1. "Aquelas qualidades do corpo que não podem ser separadas, eu as denomino *qualidades originais e primordiais*, que são a solidez, a extensão, a figura, o número, o movimento ou o repouso".[306]

2. "Há em segundo lugar qualidades que, nos corpos, nada mais são do que o poder de produzir diversas sensações em nós, por meio de suas primeiras qualidades, [...] como o são as cores, os sons, os gostos etc. Dou a essas qualidades o nome de *segundas qualidades*".[307]

Locke adota aqui uma distinção que se impõe a todos os filósofos que, à semelhança dos cartesianos, fazem da sensação o apanágio da alma espiritual e reduzem toda atividade corpórea exclusivamente à atividade motriz. Segundo eles, as "qualidades primordiais" — extensão e movimento — estão real e formalmente nas coisas; já as "qualidades secundárias" aí estão apenas causalmente. Veremos Berkeley apagar essa demarcação arbitrária — ou, ao menos, pouco justificada.

Na recepção da ideia simples, o espírito é passivo — garante Locke — como um espelho ou como uma cera mole. No entanto, essa pura receptividade não esgota as possibilidades do entendimento. Este é dotado também de atividade verdadeira, que consiste em edificar ideias complexas "por meio dos materiais recebidos, isto é, em associar" ideias simples.

> Eis em que consistem principalmente esses atos do espírito: 1. Em combinar várias ideias simples em uma única; e é por esse meio que são feitas todas as *ideias complexas*. 2. Em juntar duas ideias, sejam elas simples ou complexas, e em posicioná-las uma perto da outra, de modo que sejam vistas ao mesmo tempo sem serem combinadas numa única ideia: é assim que o espírito forma todas as *ideias das relações*. 3. O terceiro desses atos consiste em separar ideias de todas as outras que existem realmente com elas: é o que se chama de *abstração*; e é por essa via que o espírito forma todas as suas *ideias gerais*".[308]

Não podemos seguir Locke na análise detalhada que ele institui dos diferentes tipos de ideias complexas e da relação deles com a linguagem. Veremos mais adiante que essa análise lhe parece necessária para estimar o valor objetivo das ideias. No entanto, antes disso vamos dar ao menos uma olhada em algumas "ideias combinadas", de uso mais fundamental em filosofia.

Entre as "ideias complexas", obtidas por síntese de ideias simples, a mais importante é, decerto, a ideia de *substância*. Essa ideia nos vem da constância reconhecida de um agrupamento de ideias simples: estas são assim

> encaradas como pertencentes a uma única coisa [e] designadas por um único nome [...]. Daí vem que, embora se trate verdadeiramente de aglomeração de várias ideias, somos levados, na sequência — por inadvertência — a falar delas como de uma única ideia simples e a considerá-las como sendo efetivamente uma única ideia; isso porque, conforme eu já disse, sendo incapazes de imaginar como essas ideias simples podem subsistir por si mesmas, acostumamo-nos a supor algo que as sustente, em que elas subsistam ou de que resultem, algo a que, para esse fim, se deu o nome de *substância*.[309]

Assim, portanto, "o que designamos pelo termo geral de *substância* outra coisa não é senão um sujeito [um "substratum", um "apoio"] que desconhecemos".[310] Esse *substratum* vago não é em si suscetível de determinações; nós o inserimos por trás dos atributos espirituais, bem como por trás das qualidades sensíveis; em suma, "não temos nenhuma ideia clara da substância em geral".[311]

As "ideias de relação" são antes de tudo as das *relações temporais e espaciais* e a de *causalidade*.

A relação de causa e efeito é-nos imposta primeiramente pela experiência, que nos mostra em certas ideias as condições constantes

de produção de outras ideias.[312] Uma vez adquirida, por intermédio dos sentidos, esta noção

> de que a causa é o que faz com que outra coisa, seja ideia simples, seja substância ou modo, comece a existir, e de que o efeito é o que extrai sua origem de alguma outra coisa, o espírito não encontra grande dificuldade em distinguir as diferentes origens das coisas em duas espécies. Primeiramente a criação [...]. Em segundo lugar [os outros modos de causalidade: geração, justaposição, alteração].[313]

A noção de causalidade parece, portanto, aos olhos de Locke, inteiramente clara e satisfatória, tanto na ordem empírica como na ordem metafísica, pois deriva da experiência mediante um raciocínio que ele julga muito simples e muito evidente.

Quanto às "ideias abstratas" (gêneros e espécies), é inútil que insistamos nisso, pois Locke retoma pura e simplesmente, a seu respeito, a tese clássica do nominalismo.[314]

§4 — Escala de valor das "ideias"

A questão do valor lógico das ideias não se deixa expressar pela alternativa — demasiado simples — da verdade ou falsidade delas.

Primeiramente, as ideias podem ser "reais ou quiméricas".[315] São "reais as que têm um fundamento na natureza";[316] isso não significa "que todas elas sejam imagens ou representações daquilo que existe".[317] Assim, "as ideias simples são todas reais", mas somente as ideias das qualidades primordiais (extensão etc.) *representam* formalmente a realidade. Em contrapartida, todas as ideias simples, mesmo as das qualidades secundárias, são ao menos sinais, fiéis e constantes, das causas objetivas que concorreram para a produção delas. Sob esse aspecto mínimo, as "ideias simples" são reais.

Será que as ideias complexas — combinações voluntárias — são reais? Sim, contanto que não contenham elementos contraditórios e não se apresentem como algo diferente do que são, isto é, combinações de ideias simples reais. No entanto, entre essas ideias complexas, a ideia de

substância se relaciona, por si, a uma existência exterior: sobre ideias de substâncias seria preciso dizer que "são reais quando estão de acordo com a existência das coisas".

Em segundo lugar, as ideias podem ser "completas ou incompletas".[318] Aqui também, o privilégio pertence às ideias simples: "Todas as ideias simples são completas".[319] Assim também, todos os "modos", por si mesmos, são completos. Já as "ideias de substâncias" são incompletas, em razão da referência delas a uma existência exterior, não claramente representada.

Em terceiro lugar, as ideias são chamadas "verdadeiras ou falsas".[320] Melhor seria dizer "corretas ou errôneas",[321] pois, a bem dizer, a "verdade e a falsidade pertencem às proposições".[322]

Há também um tipo de falsidade que consiste na aplicação incorreta de um nome a uma ideia. Não raro "a indistinção de nossas ideias", fonte de erro, decorre unicamente de uma ilusão da linguagem.

Deixemos, porém, essa "falsidade" verbal, para considerar a que resultaria de uma discordância "das próprias ideias em relação à existência real".[323]

§5 — Princípios gerais de epistemologia

Conforme acabamos de dizer, a verdade ou a falsidade lógica não pertencem propriamente às ideias como tal, mas às enunciações formadas com base nessas ideias. Ora, tais enunciações, que constituem a expressão consumada do conhecimento humano, não são "nada além da percepção da adequação ou inadequação de duas ideias":[324] percepção necessariamente interna, reflexiva.

A adequação ou inadequação de que se trata pode "reduzir-se a estas quatro espécies: 1. *Identidade* ou *diversidade*. 2. *Relação*. 3. *Coexistência* ou *conexão necessária*. 4. *Existência real*".

Perguntar se os juízos, na medida em que expressam as relações das ideias entre si, são verdadeiros equivale a perguntar se a operação reflexiva do entendimento, natural e necessária, nos engana. Locke jamais pôs em dúvida a aptidão da inteligência para alcançar o verdadeiro; todo o objetivo de sua crítica era discernir, entre os objetos conhecidos, os que eram cobertos realmente por essa garantia de verdade que a inteligência confere a seu objeto natural e direto. Uma vez desemaranhadas e analisadas as noções intelectuais, uma vez fixado seu sentido verdadeiro, Locke se encontra, quanto ao problema do "valor" delas, no terreno banal da epistemologia racionalista.

Nossos conhecimentos, diz ele — isto é, nossos juízos que expressam a adequação ou inadequação entre ideias —, são suscetíveis de graus em sua certeza.

A certeza está em seu máximo quando a percepção da relação expressa é clara, distinta e direta, isto é, no "conhecimento intuitivo" dessa relação.

> Isso porque, nesse caso, o espírito não faz nenhum esforço para provar e examinar a verdade; mas percebe-a como o olho vê a luz, unicamente porque está voltado para ela. Assim, o espírito vê que o *branco* não é o *preto*, que um *círculo* não é um *triângulo*, que *três* é mais que *dois*, e é igual a *dois mais um*. Tão logo o espírito vê essas ideias juntas, percebe esses tipos de verdades por simples intuição, sem intervenção de nenhuma outra ideia.[325]

"Qualquer um que exija uma prova maior do que essa não sabe o que exige, e mostra apenas que tem vontade de ser cético, e não consegue superar isso".[326]

Além de uma determinação diferente dos "objetos" de intuição, isto é, do que é verdadeiramente "claro e distinto", Locke recorre ao mesmo critério que Descartes: a evidência intelectual direta. Por isso, tanto para Locke como para Descartes, o tipo dessa certeza intuitiva é a segurança que cada um tem de sua própria existência.

O segundo grau de certeza só tem valor pelo primeiro: é a certeza conferida pela "demonstração", a qual é tão somente uma intuição mediada, ou uma sucessão de intuições encadeadas.[327] Isso porque

"cada grau da dedução deve ter uma evidência intuitiva".[328] Isso é puro cartesianismo.

O terceiro grau, muito inferior aos anteriores, é a certeza prática conferida pelos sentidos. É preciso distinguir bem, no conhecimento sensível, primeiro a consciência que tomamos da própria ideia, na medida em que ela está presente em nosso espírito (diríamos hoje, numa palavra: do "fenômeno"): esse conhecimento é direto e indubitável; depois, a noção que temos, ao mesmo tempo, de uma "coisa fora de nós, que corresponde a essa ideia".[329] Esse segundo conhecimento, uma espécie de inferência espontânea, não possui o valor irrefutável da intuição. De fato, rigorosamente falando, é possível conceber que o espírito seja afetado por uma ideia primitiva cujo correspondente externo não existe.

No entanto, prossegue Locke,

> para mim, eu creio que, nesse caso, temos um grau de evidência que nos eleva acima da dúvida. Pois eu pergunto, a quem quer que seja, se não está invencivelmente convencido em si mesmo de ter uma percepção diferente quando olha o sol durante o dia e quando pensa nesse astro durante a noite etc.[330]

Apesar de tudo, Locke no fim das contas o reconhece, o conhecimento "sensível" que temos da "existência dos objetos particulares fora de nós" não alcança a clareza decisiva de uma percepção direta, mas baseia-se unicamente no "sentimento interior" de nossa passividade.[331]

As três espécies de conhecimento pré-citadas dão-nos a certeza; fora delas, só existe "fé" ou "opinião".

Quer-se um exemplo do emprego que faz o próprio Locke das faculdades do entendimento numa demonstração metafísica?

"Somos capazes", pronuncia, "de conhecer com certeza que há um Deus".[332] E como assim, se não possuímos nenhuma ideia inata de Deus e nenhuma ideia positiva do infinito? Podemos chegar ao objetivo pela via seguinte:

"O homem sabe com certeza e clareza que ele existe e que ele é alguma coisa":[333] percepção interna e direta.

Além disso, "sabe por uma certeza intuitiva que o puro nada pode produzir um ser real tão pouco quanto pode ser igual a dois ângulos retos".[334] Portanto, se algo existe, "é de uma evidência matemática que algo existiu por toda a eternidade", visto que "tudo o que tem um começo deve ter sido produzido por alguma outra coisa".[335] No entanto, "esse ser eterno", sendo a fonte e o princípio de todos os seres, "tem de ser onipotente"[336] e "todo inteligente"[337] "e, por conseguinte, Deus".[338]

Locke passa aqui ao largo de imensos pressupostos, sem percebê-los. Quais premissas racionais ou quais percepções internas e externas me permitem afirmar que a realidade *ontológica* de meu *eu* teve um começo no tempo? E mesmo que isso fosse aceito, por que um "começo absoluto" seria impossível? Constato com toda evidência que meu espírito reluta em admiti-lo: e daí? No fundo, ao raciocinar como Locke o faz, pressuponho, tanto quanto os dogmatistas Duns Scot, Descartes e Leibniz, o princípio racional da inteligibilidade absoluta do ser, sob a forma particular do princípio de causalidade ou de razão suficiente. Sou duplamente dogmatista, pois esse mesmo princípio de inteligibilidade poderia ser por mim aplicado mais direta e simplesmente do que o faço, Spinoza é testemunha: ao dogmatismo racionalista de Spinoza eu superponho, para alcançar um Deus pessoal, um dogmatismo elevado ao quadrado, que causa curiosa impressão ao lado do meu empirismo.

§6 — O dogmatismo de Locke e a insuficiência crítica de todo empirismo

Na verdade, Locke é um dogmatista inconsciente de sê-lo, um empirista que fica no meio do caminho de seu empirismo. O que foi, então, que paralisou assim as veleidades críticas do prefácio do *Ensaio*?

Foi em primeiro lugar, incontestavelmente, a influência do cartesianismo, reforçada pelo desejo de salvaguardar um pequeno número de teses tradicionais, que pareciam o fundamento da vida religiosa e moral. Como essas teses — cumpre reconhecê-lo, em abono do dogmatismo — traduzem uma tendência imperiosa da razão, será sempre um empreendimento árduo e, digamos até, arriscado, pô-las em dúvida a pretexto de crítica. Locke não cometeu essa temeridade; por isso, à "experiência" pura, ele foi obrigado a sobrepor funções intelectuais superiores, que nos fariam reconhecer, nas ideias, certas relações metempíricas. O rótulo "reflexão", sob o qual ele insere essas funções, é ambíguo. Se a "reflexão" coincide pura e simplesmente com a experiência interna, ela só nos ensina, com certeza, uma única coisa: o fato bruto de que nossa atividade intelectual, nesta ou naquela de suas operações espontâneas, postula, por afirmação, certos objetos metempíricos. Mas será que decorre daí que esses objetos afirmados, exigências psicológicas de nossa atividade inteligente, tenham uma realidade absoluta mesmo fora de nosso espírito? Isto é algo que a mera experiência interna não nos faz "perceber": se o admitimos, no entanto, será em virtude do crédito que teremos previamente concedido às exigências da razão. E recaímos naquele dogmatismo racionalista moderado, um pouco vago, praticamente aceitável, que foi o travesseiro em que dormitaram discretamente quase todas as filosofias sensatas, anteriores à filosofia crítica.

Os sucessores de Locke derrubaram a ambiguidade e abandonaram o dogmatismo que ela encobria. No entanto, a crítica deles sempre padeceu — em sua própria qualidade de "crítica" — de uma *insuficiência radical*, que aparecia desde o início do empirismo. Tentemos torná-la visível na filosofia de Locke.

Como Locke estuda a gênese do objeto? Posicionando-se diante "dos objetos" e fazendo recair sobre eles a pressão da análise objetiva até a resistência máxima. Cada objeto é dissociado em "objetos" menores: as "ideias simples", últimos produtos desse recorte, são "objetos" que não se deixam reduzir a uma associação de outros objetos. E Locke constata

então que todas essas "ideias simples" derivam quer da experiência externa (sensação), quer da experiência interna (reflexão).

Será que isso constitui uma crítica *do objeto* de conhecimento em sua qualidade de objeto? Não: isto é tão somente uma crítica — exata ou não — *dos objetos complexos* de conhecimento. Resta instituir a crítica do *objeto como tal*. Se existe um sério interesse em saber como o espírito chega a agrupar suas "ideias simples", haveria um interesse bem mais profundo em conhecer as condições em que o espírito extrapola-se a si mesmo, por assim dizer, para tomar consciência do objeto como tal, seja simples, seja composto. Hume, posteriormente, ainda não perceberá esse problema, que, entre os filósofos modernos, Kant foi o primeiro a formular.

No entanto, mesmo supondo que essa crítica do objeto como objeto fosse supérflua, é preciso reconhecer — e a censura atinge todos os empiristas, sem exceção — que o *método analítico* seguido por Locke para obter "ideias simples" é no mínimo contestável. Isso porque, depois de haver abstraído da totalidade complexa de determinado objeto as diferentes representações parciais que constituem sua diversidade interna, consiste em considerá-las isoladamente como o mesmo número de *objetos* simples que têm entre si somente relações extrínsecas. Esse procedimento assume todo o seu esplendor na análise empirista da ideia de substância. Aliás, ele não passa de uma aplicação extrema da tendência — já assinalada em Duns Scot e em Ockham — de transformar as diferenças internas de nossas representações no mesmo número de "entidades".

Ora, quem me diz que, ao proceder assim, eu não altero essencialmente nenhum dos elementos que isolo? Quem me diz que a própria unidade de minha "ideia complexa" desta ou daquela substância não coloria aí cada um dos pontos diversificados, cada um dos "elementos de representação", com um reflexo que não poderia ser legitimamente apagado? Quem me diz que a soma das "ideias simples" isoladas por abstração reconstituirá, mediante um cimento qualquer, a unidade da "ideia complexa" em que minha análise se concentrou? Isso

porque a unidade de uma ideia, mesmo "complexa" — por exemplo, a ideia de uma espécie química, de uma planta, de um animal, de um homem —, talvez não seja comparável à unidade acidental de uma casa que alguém construiria e depois voltaria a construir após demolição, usando exatamente os mesmos tijolos. Talvez o empirista, ao pulverizar as "ideias complexas", tenha perdido de vista sua unidade original e essencial e, no fim das contas, tenha "hipostasiado", sob o nome de "ideias simples", puras abstrações. A censura merece consideração ainda maior porque o "dado direto" presente em nossa consciência não é decerto um *agrupamento* extrínseco de ideias simples que permaneceriam, cada qual, um objeto em miniatura, mas a *unidade* objetiva *indivisa* de uma ideia complexa.

Que não haja dúvida: a vaga percepção dessa dificuldade confere à análise das noções de "substâncias", em Locke, o feitio tortuoso, a aparência incerta que aí se observa. De fato, por um lado ele permanece em dívida, sem estar ciente disso, para com a escolástica tardia, cujo empirismo intelectualista deve logicamente levar a confundir o objeto da inteligência com o objeto dos sentidos; tanto é que a *ideia simples* acaba por ser medida pelo mesmo estalão que a *sensação simples*. Por outro lado, no entanto, Locke ainda admite, por uma inconsequência frequente nessa época, o valor objetivo de certas funções intelectuais que ultrapassam o objeto sensível: enquanto só se trata do Eu, intuição direta, ou do Infinito, ideia negativa, ou de Deus, ideia transcendente — cujo valor representativo ele se abstém de estudar muito sutilmente —, Locke chega a esquivar ou a ignorar a difícil tarefa de decompor tais produtos da atividade intelectual em "ideias simples" empíricas; no entanto, ele é capturado pela dificuldade, independentemente de sua vontade, tão logo aborda a ideia de *substância*, forma de unidade das complexidades empíricas: que sentido tem esse vago "substratum" de ideias simples, que, no entanto, se sustêm suficientemente por si mesmas? Por que o agrupamento delas seria algo diferente de uma justaposição espacial e temporal? Hume não hesitará em impelir francamente a tese empirista até aí; e quando houver criticado da mesma maneira a ideia do *eu* e a de uma *causa transcendente*, o

entendimento terá perdido tudo o que ainda podia distingui-lo de um "puro sentido íntimo".

CAPÍTULO IV: Desenvolvimento histórico do empirismo: III. DE LOCKE A HUME, POR BERKELEY

A personalidade filosófica de *Georges Berkeley*, bispo anglicano de Cloyne, é extremamente original e cativante, graças a uma mistura rara de empirismo e idealismo, de convicção religiosa, ou mesmo mística, e de perspicácia crítica a um só tempo implacável e ingênua. Para não sair de nosso assunto, limitar-nos-emos a assinalar os progressos lógicos que a filosofia empirista deve a Berkeley.

1. Primeiramente uma definição mais nítida das "ideias abstratas". Esta se encontra desenvolvida na "Introdução" a *Principles of humain knowledge*.[339] Locke é aí atacado, erroneamente, decerto, pois seu pensamento parece, no fundo, ter sido o mesmo de Berkeley. Este atribui a Locke a opinião de que a ideia geral seria uma *imagem* ou *representação abstrata*, uma espécie de "abstract picture". Em contraposição a isso, ele restaura, depurando-o ainda, o estrito nominalismo da escola ockhamista: toda representação ou imagem — portanto, toda ideia — é e permanece concreta, particular; mas podemos servir-nos de certas "ideias" particulares segundo uma "suposição" (uma significação) geral. "If we will annex a meaning to our words, and speak only of what we can conceive, I believe we shall acknowledge that an idea, which considered in itself is particular, becomes general, by being made to *represent* or *stand for* all other particular ideias of the same sort".[340] "And here it is to be noted that I do not deny absolutely there are *general ideas*, but only that there are any *abstract general ideas*".[341] Não há "ideias gerais abstratas"; mas pode-se afirmar, por assim dizer, que existem "ideias gerais" concretas no sentido indicado anteriormente, isto é, ideias concretas que assumem

uma função universal ou distributiva. Na verdade, a formulação exata, para nós, seria esta: na ideia dita "geral", a *representação*[342] é sempre particular; a *significação* é distributiva.

Aliás, a formação da ideia geral se encontra muito estreitamente ligada às necessidades da linguagem. "The source from whence they [the general ideias] flow, which appears evidently to be Language",[343] essa "fonte" não é identificada por Berkeley mais do que o fora pelos antigos nominalistas nem mais do que o será pelos positivistas do século XIX, até Taine e Ribot, inclusive. Logo encontraremos, em Hume, a pretensão de criar uma semântica geral por meio de representações concretas e de palavras ditas "abstratas".

2. Num segundo ponto, Berkeley ultrapassa o empirismo de Locke e, desta vez, não apenas pela maior nitidez da expressão, mas pelo próprio rigor do pensamento.

Locke admitia — embora com uma certeza de nível inferior — a existência de um mundo sensível externo, causa das impressões sensíveis recebidas pelo sujeito percebedor. Isso parece um contrassenso para Berkeley: "For as to what is said of the *absolute* existence of unthinking things, without any relation to their being perceived, that is to me perfectly unintelligible. Their *esse* is *percipi*; nor is it possible they should have any existence out of the minds of thinking things which perceive them".[344]

"*Esse* is *percipi*; being is to be perceived or known"; "it is evident there is no other substance than spirit, or that which perceives". "Here it is clear there can be no unthinking substance or *substratum* of [...] ideas"[345] — é o *leitmotiv*, repetido sob as formas mais diversas. Ao adotá-lo, Berkeley se mostra um empirista mais coerente que Locke: de fato, de experiência direta nós temos apenas a dos "fenômenos", não a da causa objetiva deles. Como Locke, Berkeley supõe, aliás, à maneira cartesiana, que o Eu pensante tem consciência de sua substância própria: por isso, considera os "fenômenos" (o "percipi") modalidades reais inerentes à atualidade imaterial do espírito; não professa,

portanto, como Hume, um fenomenismo absoluto; mas não busca no mesmo lugar que Locke o *substratum* e a causa das "percepções".

Se não convém postular, por trás dos fenômenos, uma realidade material, "a material substratum", já não resta nenhuma razão para distinguir *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*:[346] umas e outras são, pela mesma razão, puras modalidades do espírito. Tanto é que a própria extensão, a espacialidade de três dimensões, de que se gostaria de fazer a essência ou o atributo principal da matéria, deve sua origem a uma combinação de sensações visuais e táteis, e não passa, ela própria, de uma "percepção" composta.[347]

3. Em seu empirismo, mais coerente e mais radical que o de Locke, Berkeley, bispo anglicano, crente e zeloso, insere um dogmatismo idealista, quase místico, que parece inspirado principalmente por uma elevada preocupação apologética. Não podemos nos alongar na consideração dessa parte do sistema, por mais interessante que seja. Como Locke, Berkeley dota o espírito do sentimento direto de sua passividade na percepção sensível e na combinação regular das ideias segundo certas leis fixas, que se podem chamar de "leis naturais".[348] Em contrapartida, o espírito tem consciência de poder evocar à vontade e combinar arbitrariamente — pelo jogo da memória e da imaginação — as ideias que possui: o espírito sabe, portanto, que é ativo tanto quanto passivo.[349] Discerne perfeitamente sua passividade de sua atividade.

Disso se depreende uma consequência importante. As ideias, em si mesmas, sendo inertes, e, por outro lado, nosso espírito sofrendo passivamente a impressão primordial das ideias e algumas de suas "consecuções" (que correspondem, aliás, a nossos desejos e a nossas necessidades), a causa produtora dessas ideias e de suas combinações necessárias deve ser procurada fora de nós. Mas não existe substância ativa material; aliás, só concebemos a causalidade com base no tipo da atividade espiritual de que temos consciência em nós mesmos. A causa direta de nossas percepções, na medida em que somos passivamente afetados por elas, deve ser, portanto, "some other Will or Spirit",[350] uma

Inteligência superior à nossa e que imprime em nós uma participação de sua sabedoria; essa causa direta deve ser *Deus*.[351]

Essa é a parte essencial do dogmatismo idealista com que Berkeley coroa, ou, caso se prefira assim, corrige seu empirismo.

Tudo isto posto, estamos aptos para tentar uma pequena operação, muito simples, que nos levará de uma assentada até a ponta extrema do horizonte empirista.

Amputemos a filosofia de Locke e a de Berkeley de todos os seus elementos racionalistas e dogmatistas.

Emendemos o empirismo de Locke com o empirismo de Berkeley.

Restar-nos-á, como resíduo, o fenomenismo de Hume. Dedicar-lhe-emos alguns instantes de exame.

CAPÍTULO V: Desenvolvimento histórico do empirismo: IV. O EMPIRISMO FENOMENISTA DE HUME

§1 — O ponto de vista fundamental do "Tratado da natureza humana"

O fenomenismo de Hume merece uma atenção por duas razões. Primeiramente, representa um termo de evolução das filosofias empiristas; depois dele, o empirismo sob o nome de positivismo aperfeiçoar-se-á em pontos secundários, mas, quanto ao essencial, só poderá estacionar ou retroceder. A segunda razão pela qual o fenomenismo de Hume se distingue é sua influência considerável no desenvolvimento do espírito crítico em Kant.

Ora, dentre as obras de Hume, a que expressou mais energicamente seu empirismo radical foi uma obra de juventude, mal acolhida pelo público e quase renegada posteriormente por seu autor: o *Tratado da natureza humana*.[352] Escaldado por seu insucesso, Hume retomou posteriormente, sob a forma de *Ensaios* — estilisticamente aprimorados e mais adaptados ao gosto do público — as ideias fundamentais de seu *Tratado*. A reunião de uma parte dos *Ensaios* constituiu a obra *Inquiry concerning human understanding* (1748), que teve várias edições. Foi esta última obra que abriu decididamente para Kant, como ele próprio relata, os horizontes da filosofia crítica.

Não obstante a importância histórica de *Inquiry*, basearemos as observações subsequentes no texto do *Treatise*. De fato, este apresenta, no fundo, a mesma doutrina que o *Ensaio* e, a despeito de certos

defeitos de expressão, realiza isso com maior exatidão e vigorosa coerência: lá onde *Inquiry* ainda permite que alguém se equivoque sobre certos aspectos do pensamento de Hume (como ocorreu com o próprio Kant, apesar de sua benévola perspicácia), o *Treatise*, mais francamente radical, não deixa nenhuma incerteza.

Uma breve formulação resume todas as características de Hume como filósofo: é um empirista coerente até o fim.

Empirista de fato, sob o impulso das tendências ambientes, às quais estava submetido mais que qualquer um. Seu ideal convergia para aquele "método experimental" cujas aplicações nas ciências da natureza Newton acabara de codificar brilhantemente. Por que as ciências do espírito, tão incertas e tão caprichosas, não seriam suscetíveis de tratamento similar? Por que não alicerçá-las na terra firme da experiência? O jovem Hume deve ter sonhado por vezes em tornar-se o Newton das ciências morais. A aproximação que ele estabelece entre o princípio de atração física e seu princípio psicológico de associação sugere discretamente esse paralelo.

Não nos surpreenderemos, portanto, com o subtítulo, muito significativo, do *Tratado*: "A treatise of human nature, being an attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral subjects".

Como Hume conduziu esse empreendimento?

§2 — Análise do conteúdo do espírito

Hume começa mais ou menos como Locke, pela análise crítica das "ideias": "Part. I, on ideas, their origin, composition, connexion, abstraction etc.".[353]

a) Primeiramente um inventário geral e uma análise sumária do conteúdo do espírito:

> All the *perceptions* of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call *Impressions* and *Ideas*. — The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness".[354]

A distinção entre essas duas espécies de elementos psicológicos poderá se tornar incerta em algum caso de fronteiras; de costume, porém, delimita-se muito nitidamente. Corresponde então à que separa, para empregar outra terminologia, a operação dos sentidos exteriores, com seus prolongamentos afetivos e tendenciais diretos, da operação dos sentidos interiores (memória, imaginação), com seu cortejo similar de apetições e sentimentos. Na ordem especulativa — a única de que deveremos aqui nos ocupar expressamente —, as "impressions" designam, portanto, nossas sensações atuais, as "ideas" designam nossas representações internas, "sensações empalidecidas". Essa terminologia, assinala Hume, afasta-se um pouco da de Locke, que chama de "ideas" toda e qualquer "perception".

Uma vez estabelecidas essas definições, podemos constatar de imediato em nós mesmos que muitas de nossas "perceptions" são complexas e não se deixam dissociar, por análise, em percepções mais simples: como a ideia de uma maçã, em que se combinam as ideias de cor, consistência, gosto e assim por diante.[355] Ora, uma análise como essa não prossegue indefinidamente: para necessariamente em elementos indivisíveis; não apenas meus sentidos se chocam contra essa barreira, como minha própria imaginação: "'Tis therefore certain, that the imagination reaches a *minimum*, and may raise up to itself an idea of which it cannot conceive any sub-division, and which cannot be diminished without a total annihilation".[356]

Podemos dizer, portanto, que há *ideias complexas* compostas de *ideias simples*.

Vejamos agora de um pouco mais perto qual é a correspondência das *impressões às ideias*.

As ideias complexas podem perfeitamente não se parecer com nenhuma impressão complexa recolhida pelos sentidos.[357]

Em contrapartida, a experiência não mostra, entre uma ideia simples e uma impressão simples, nenhuma outra diferença exceto seus graus respectivos de intensidade ou de vivacidade.[358] "After the most accurate examination, [...] I venture to affirm that the rule here holds without any exception, and that every simple idea has a simple impression which resembles it; and every simple impression a correspondent idea".[359] A cada ideia simples correponde uma impressão simples.

A consequência direta disto define *a origem primordial de todas as nossas "ideias" simples*: "All our simple ideas proceed, either mediately or immediately, from their correspondent impressions".[360]

As "impressões" sensíveis são, portanto, os materiais primordiais de nosso conhecimento. Mas qual é a causa que os produz em nós? Essa causa continua a ser-nos desconhecida: a impressão sensível "arises in the soul originally, from unknown causes".[361] De toda a crítica de Hume resultará, aliás, que a busca de uma causa externa para nossas sensações deve ser ilusória.

> As to those impressions which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and 'twill always be impossible to decide with certainty whether they arise immediately from the objects, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being.[362]

As impressões primordiais dão origem a dois tipos de ideias: as ideias que relacionamos à memória e as que relacionamos à imaginação. Estas têm menos vivacidade que aquelas, mas sua característica distintiva mais nítida aparece em seu modo de composição: a complexidade especial das *lembranças* reproduz a própria complexidade das impressões diretas, ao passo que as *imaginações* complexas se formam e se deformam com toda liberdade.[363] Essa maleabilidade da imaginação criadora não é, contudo, ilimitada: permite combinar entre si, à vontade, as "ideias" simples, mas não alterar a semelhança destas últimas com as "impressões" de que derivam.

A imaginação constitui, portanto, para nós, um maravilhoso instrumento de análise das ideias mais complexas, visto que nos torna capazes, por um jogo ilimitado de combinações, de aí separar as ideias simples umas das outras.[364]

b) As ideias complexas são formadas de ideias simples. No entanto, será que o agrupamento destas últimas incumbe ao acaso? Não: manifestamanete, certa regularidade preside a tais combinações. Pode-se concebê-la como efeito de uma "gentle force", de uma força que não seria nem absolutamente coercitiva, nem absolutamente indispensável em cada caso particular, mas cuja influência habitual orientaria, contudo, de maneira eficaz, as aproximações de ideias simples.[365] É claro, não se trata de evocar aqui alguma causa misteriosa, alguma influência oculta, que escaparia por completo de nossas percepções:[366] estritamente falando, constatam-se apenas certas regras gerais, puramente empíricas, segundo as quais se efetuam as associações de ideias; tais regras ou princípios de associação são: a *semelhança*, a *contiguidade* temporal e espacial, e a *relação de causa a efeito*.[367]

A associação representa, por assim dizer, a *atração* newtoniana transposta para o universo do pensamento: "Here is a kind of *Attraction*, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to show itself in as many and as various forms".[368]

Aqui, como na atração física, a maior ou menor proximidade dos termos associados comandará a maior ou menor solidez do vínculo que os une. "Cousins in the fourth degree are connected by causation, if I may be allowed to use that term; but not so closely as brothers, much less as child and parent".[369]

§3 — A ideia geral

Já conhecemos os materiais de que são construídas as ideias e conhecemos também os modos gerais de agrupamento desses materiais: por meio desses materiais — elementos simples da

sensibilidade — e de suas leis de associação, devemos ser capazes, portanto, em princípio, de reedificar o conjunto do conhecimento humano.

Contudo, uma categoria de ideias parece, à primeira vista, refratária à análise de que nos servimos até aqui: as *ideias abstratas*. Isso é um erro: as ideias ditas "abstratas" entram no esquema comum; revelam-nos, porém, uma propriedade do espírito para a qual nossa atenção ainda não havia sido atraída. Considere-se a ideia geral de "homem", por exemplo: é evidente, e ninguém pensa em contestar, que essa ideia pode nos servir para designar um número infinito de indivíduos humanos, que apresenta em todos os graus possíveis os atributos da humanidade. Mas como esse uso universal da ideia de homem se explica? Aqui, as opiniões começam a divergir. Para os filósofos antigos, a explicação era não apenas simples como sucinta: a ideia geral é abstrata não apenas em seu emprego ou sua função, mas em si mesma, em seus elementos constitutivos de representação. Felizmente, observa Hume, "a great philosopher (Dr. Berkeley) has disputed the receiv'd opinion in this particular and has asserted that all general ideias are nothing but particular ones, annexed to a certain term, which gives them a more extensive signification".[370]

Lembremo-nos da tese nominalista de Berkeley,[371] que Hume celebra como "uma das maiores e mais apreciáveis descobertas" da filosofia de seu tempo. Bastar-nos-á mostrar aqui como Hume reduz essa tese aos termos do mais puro empirismo.

Estabelece primeiro "that the mind cannot form any notion of quantity or quality without forming a precise notion of degrees of each":[372] sua prova dessa concretude de *toda* noção evoca a relação, antes exposta, entre impressão e ideia. E ele conclui:

> Abstract ideas are therefore in themselves individual, however they may become general in their representation [=significação; ver a observação feita a propósito de Berkeley, p. 143]. The image in the mind is only that of a particular object, tho' the application of it in our reasoning be the same, as if it were universal.[373]

O raciocínio de Hume está correto em sua forma, pois apoia-se no pressuposto empirista que faz da "representação", da "imagística", toda a essência da ideia. Locke já se pusera nas garras desse postulado inicial:[374] só escapava delas parcialmente, à custa de uma série de incoerências. Ora, em todas as filosofias, admitir-se-á que a imagem sensível não pode, em si mesma, ser abstrata e universal, sujeita como está às condições da quantidade concreta. O que será contestado em Hume não é, portanto, o caráter "particular" da imagem, como tal, ou do elemento de representação, na ideia geral, mas antes a pretensão de definir adequadamente a "ideia" ou o "conceito" pela imagem.

Mas ainda que se admitisse que a ideia dita geral se reduz a um complexo de impressões sensíveis mais ou menos atenuadas, uma grande dificuldade barraria ainda o caminho para o empirismo. O próprio Hume reconhece o *uso* universal dessa ideia. Como passar de uma imagem particular a uma significação universal?

A análise que Hume faz desse processo merece ser seguida atentamente em suas principais etapas:[375]

a) É fato, diz ele, que, a objetos semelhantes, quando estes se apresentam frequentemente à nossa experiência, aplicamos um único e mesmo nome, não obstante as diferenças intensivas, extensivas ou outras que os separam.

b) Quando o hábito dessa denominação comum se enraizou em nós, a lembrança do nome banal evoca a ideia de algum dos indivíduos aos quais fora aplicada anteriormente e, em virtude do hábito adquirido, desperta a tendência de evocar sucessivamente em nossa imaginação a ideia dos outros indivíduos associados ao primeiro.

c) O despertar da tendência evocativa, criada por hábito, não conduz necessariamente à lembrança consciente de todos os indivíduos ligados anteriormente ao termo geral: com frequência, esse desfile completo seria impossível. A evocação atual deles depende de outras circunstâncias, como uma necessidade subjetiva, um objetivo

presentemente perseguido etc. Na ausência de tais influências reforçadoras, a evocação permanece potencial ("they are not really and in fact present to the mind, but only in power"):[376] mantemo-nos prontos, porém, a passar em revista, conforme nossas necessidades ou nossos caprichos, os indivíduos que o vocábulo universal atraiu ao limiar de nossa consciência ("We keep ourselves in readiness to survey any of them, as we may be prompted by present design or necessity").[377]

A ideia geral nada mais é, portanto, do que uma representação particular que se acompanha de uma potência definida de evocação criada por hábito e atualmente atada por uma palavra abstrata. "The word raises up an individual idea, along with a certain custom; and that custom produces any other individual one, for which we may have occasion".[378]

d) A ideia geral não é apenas uma potência de evocação, é ao mesmo tempo uma pedra de toque, um agente de eliminação. Suponho, diz Hume, que a palavra *triângulo* evoca em mim a ideia particular de um triângulo equilateral, e que, com base nisso, pronuncio estouvadamente que *todo* triângulo tem três ângulos iguais entre si; de imediato, sob o choque desse elemento estranho, recusado por ela, a tendência evocativa, ligada à palavra *triângulo*, vai me apresentar a ideia de um triângulo retângulo ou de um triângulo escaleno qualquer. Nesse momento surgirá para mim, intuitivamente, uma contradição entre a noção geral de triângulo e o caráter restritivo de ter somente ângulos iguais entre si.[379]

Minha tendência evocativa se comporta como um organismo, que assimila o que lhe convém e rejeita o que o contraria. Esse duplo processo se desenrola sob a consciência clara, que constata seu resultado.

e) Contudo, dir-se-á, a ideia geral que figura em nossos raciocínios humanos não raro é aí empregada para designar *a totalidade* dos indivíduos, reais ou possíveis, aos quais convém. Não se pode supor, no entanto, que, nesses casos tão prosaicos, o espírito, antes de aplicar o

termo abstrato, tenha passado em revista os indivíduos em potência de evocação, todos e cada um. Evidentemente, responde Hume, essa enumeração quase nunca é possível; tomamos instintivamente um atalho: "We abridge that work by a more partial consideration, and find but few inconveniences to arise in our reason from that abridgement".[380] Ou seja, evocamos certo número de indivíduos, apenas o suficiente para nos darmos conta dos limites entre os quais os objetos designados por um mesmo signo verbal mostram-se intercambiáveis; e, para completar a totalidade, confiamos na própria tendência evocativa, que permanece potencialmente a de um número ilimitado de indivíduos:

> However this may be, 'tis certain *that* we form the idea of individuals, whenever we use any general term; *that* we seldom or never can exhaust these individuals; and *that* those which remain are only represented by means of that habit, by which we recall them, whenever any present occasion requires it.[381]

f) Em última análise, a universalidade da ideia geral repousa exclusivamente, portanto, num *hábito psicológico*, desencadeado pela linguagem e que tende a evocar diante de nosso espírito séries de indivíduos, segundo a gama de suas similitudes. No entanto, será que esse hábito ("custom", "habit") não é algo de bem misterioso?

Sim e não. Toda experiência, por assim dizer, é um mistério. Mas, ao menos, o processo de evocação virtual ou explícito a que se recorre aqui parecerá menos misterioso se o aproximarmos de outros processos análogos que se desenrolam em nós.[382] Será então, prossegue Hume, que a impossibilidade em que estamos de imaginar cada uma das unidades que constituem um número elevado nos impede de servir-nos corretamente desse número em nossos raciocínios? Em vez de uma impossível adição de unidades, basta, para guiar-nos, ter consciência da regra fixa, segundo a qual cada número deve ser edificado: simbolizamos essa regra pelo agrupamento dos números. E será que não encontramos, em nós mesmos, exemplos cotidianos desses desdobramentos ordenados de ideias ou de palavras, que o menor signo que percebemos basta para provocar?

Falar de um "hábito ativo", no sentido em que isso foi feito anteriormente, não é, portanto, recorrer a uma hipótese vã; trata-se antes de um processo natural de que a experiência interna nos dá testemunho.

Note-se — vale a pena — que o caráter de abstração das ideias gerais é transposto por Hume do plano da consciência clara ao da atividade natural. Na ideia geral, a repre sentação, ou a imagística, permanece concreta; as aplicações reais serão concretas: o único elemento que permanece realmente abstrato é a *lei de exercício* (digamos, em termos escolásticos: a especificação própria) *da tendência evocativa*: "aptidão", "regra" ou "lei", como se quiser, em virtude da qual a imaginação é, em potência, a de determinada série de ideias semelhantes, e não a de outra série. Essa *abstração vivida* é algo que, em função do princípio empirista, Hume constata, sem se gabar de explicá-la melhor.

Não pretendemos que a "constatação" de Hume seja inexata: muito pelo contrário, é impossível construir uma teoria da abstração intelectual sem passar primeiro por uma abstração vivida; e logo veremos o próprio Kant buscar numa regra abstrata de ação, no "esquema", o intermediário que deve soldar impressões sensíveis e categorias intelectuais na unidade dos conceitos.

No entanto, embora Hume tenha acertado num ponto que não é destituído de importância, fracassa em perfazer sua teoria das ideias gerais. O empirismo põe-lhe antolhos nos olhos e o impede de tratar seriamente um segundo problema, tão inevitável quanto o primeiro: a *consciência* que tomamos da universalidade de certas ideias e, por consequência, nosso poder de constituir arbitrariamente uma semântica abstrata, verbal ou outra. É muito pouco, para explicar essa consciência e esse poder, dizer-nos que, diante de um substantivo abstrato, fazemos uma rápida inspeção de um número maior ou menor de indivíduos que ele evoca e, depois, totalizamos as outras evocações possíveis. Se Hume houvesse estudado de mais perto a maneira como pode nascer em nós essa "totalização" consciente de uma série individual indefinida, decerto teria sido obrigado a ampliar muito as

fronteiras de seu empirismo. Voltaremos a isso quando vier o momento de, por nossa vez, esboçar uma teoria do conhecimento abstrato.

§4 — Crítica da ciência

Assinalemos primeiro, para não mais voltar a isso, que a análise mental, reduzindo-se aos olhos de Hume a um inventário direto dos elementos presentes ao espírito, participa do próprio valor da experiência direta: constitui, a bem dizer, uma forma dessa experiência. O uso dos juízos estritamente analíticos não suscita, portanto, dificuldade alguma.

No entanto, as relações cujo conjunto constitui o conhecimento racional — a "ciência" — não se reduzem todas à identidade lógica em que a análise repousa. Resta considerar de mais perto sete espécies fundamentais de relações enumeradas por Hume: a semelhança, a contrariedade, a proporção quantitativa ou numérica, o grau qualitativo, as relações espaciais e temporais, a identidade (objetiva ou metafísica), a causalidade.[383]

Uma primeira triagem dessas relações parece diretamente possível: de fato, algumas delas aderem tão estreitamente às ideias que elas aproximam que uma modificação da relação acarreta uma modificação das próprias ideias, e vice-versa. Assim são as quatro primeiras relações enumeradas acima. As três últimas, ao contrário, são de natureza tal que sua alteração deixa intactas as ideias a que se ligam.[384]

A) CRÍTICA DAS PERCEPÇÕES DIFERENCIAIS E DAS RELAÇÕES MATEMÁTICAS

Examinemos de início a primeira classe de relações: as de semelhança e contrariedade, de proporção quantitativa e grau qualitativo.

Essas quatro relações possuem um valor objetivo equivalente ao das próprias ideias: "Depending solely upon ideias, [they] can be the

objects of knowledge and certainty".[385] Por quê? Porque ao menos três dessas relações — a semelhança, a contrariedade e o grau qualitativo — "are discoverable at first sight, and fall more properly under the province of intuition than demonstration":[386] são verdadeiras intuições diretas, diríamos hoje: "percepções diferenciais". De fato, para constatar que duas representações se parecem ou diferem qualitativamente, não preciso de reflexão nem de raciocínio: basta-me abrir os olhos. Esse poder de discernimento não é ilimitado: dentro dos limites de seu exercício, é direto e infalível.[387]

A "proporção quantitava ou numérica" exige um exame mais atento. Isso porque ela é o fundamento das ciências matemáticas, que têm a pretensão da universalidade e da certeza apodíctica.

Entre certos limites, essa relação resulta, ela também, de uma percepção diferencial: mostrem-me a um só tempo dois números notavelmente diferentes ou duas figuras de dimensões contrastantes — não há dúvida de que perceberei de imediato a desigualdade e até a proporção aproximativa, contanto, todavia, que eu possa abarcá-los com um único olhar interior. Fora esse caso, porém, quando os números crescem ou as figuras se complicam, minha percepção diferencial se torna cada vez menos precisa e já não posso determinar com exatidão as proporções dos objetos senão indiretamente, por meio de um "artifício" de demonstração.[388]

Esse "artifício" não atinge um grau igual de perfeição em todo o conjunto das ciências matemáticas.

Em *álgebra e em aritmética*, a exatidão é e permanece inteira em todos os graus de complicação do raciocínio. Por quê? Porque tal raciocínio procede analiticamente, por identidades lógicas, e não aciona nenhum outro padrão exceto a *unidade universal do número*: unidade universal, porque todas as nossas representações, sem exceção, oferecem a característica comum de serem "enumeráveis". "We are possessed of a precise standard, by which we can judge of the equality and proportion of numbers; and according as they correspond or not to

that standard, we determine their relations, without any possibility of error".[389]

Em *geometria*, a certeza e a precisão já não alcançam esse máximo, por falta de um "padrão" tão seguro e tão universalmente aplicável como a "pura unidade do número". Isso porque a geometria se reduz a proceder por aplicação de "unidades de medida", por superposição de linhas, planos e figuras. Ora, os procedimentos de medida, de superposição, nunca são mais do que aproximativos. Como demonstrar, por exemplo, com todo rigor, que duas linhas retas não podem ter segmento comum? Enquanto em nossa representação ideal tais retas formam entre si um ângulo apreciável, constatamos diretamente a ausência de coincidência longitudinal; mas o que dizer dos valores de ângulos inferiores aos que podemos imaginar?[390]

Certas relações quantitativas — por exemplo, a relação de perfeita igualdade geométrica — não repousam diretamente, portanto, na experiência: nem os sentidos nem a imaginação têm sutileza suficiente para igualar os postulados e os teoremas euclidianos. O que concluir daí? "That geometry can scarcely be esteem'd a perfect and infallible science".[391] "Geometry falls short of the perfect precision and certainty, which are peculiar to arithmetic and algebra".[392]

Será que isso quer dizer que a geometria ocupa uma posição inferior nas ciências? Muito pelo contrário. Embora se situe num grau mais baixo que o das ciências do número, cujo privilégio é o de serem a um só tempo oriundas da experiência e válidas para toda experiência, ela se mantém, pela própria generalidade de seu objeto — a extensão — muito superior às outras ciências experimentais, baseadas em juízos diversos dos sentidos e da imaginação. Aliás, a imprecisão associada a todos os procedimentos geométricos de comparação não poderia dar origem a erros muito consideráveis; contanto que se reserve uma margem de aproximação, a geometria extrai garantias de absoluta segurança da experiência geral que a fundamenta.[393]

B) CRÍTICA DAS RELAÇÕES ESPACIAIS E TEMPORAIS

Hume, como dissemos, classifica as relações com o espaço e com o tempo entre aquelas cuja modificação não afeta a própria ideia dos objetos localizados ou datados. Elas não participam diretamente, portanto, do valor objetivo das ideias. O que são?

O *Tratado* dedica-lhes longas elaborações, que completam as análises já feitas por Berkeley.[394]

Primeiramente, a concepção teórica dos matemáticos, ou dos filósofos, que pressupõem a infinita divisibilidade do espaço e do tempo, é totalmente destituída de base. Na verdade, na divisão do espaço — é preciso dizer a mesma coisa sobre o tempo — nossa imaginação não poderia superar certo mínimo, que coincide ao menos com os valores mínimos das impressões da visão e do tato. Uma "extensão" vazia, sem conteúdo tátil ou visual, não é representável; portanto, não existe. O elemento de extensão aparece, assim, como um atributo dos elementos sensoriais qualitativos: a finitude destes últimos opõe um limite a nossos esforços de análise ou de divisão da própria extensão.

Hume resume assim seu pensamento: "If the second part of my system be true, that the idea of space or extension is nothing but the idea of visible or tangible points distributed in a certain order, it follows that we can form no idea of a vacuum, or space, where there is nothing visible or tangible".[395]

No entanto, se essa conclusão de Hume for verdadeira, se não temos nenhuma intuição do espaço (ou do tempo) fora da própria percepção dos objetos sensíveis, em que consiste, então, a ideia de *espaço absoluto* (ou, paralelamente, a ideia da *duração pura*) que, no entanto, parecemos possuir? Essa pretensa ideia de espaço puro é factícia: é a generalização da ideia abstrata de "distância", que substitui, por efeito de uma semelhança enganosa, a ideia primitiva e concreta de "extensão".[396]

Que esse deslizamento de uma ideia a uma ideia vizinha, sob o manto de uma denominação única, seja possível e constitua a fonte de nossos erros, isso é algo que Hume explica longamente no local citado.[397] Não nos é possível entrar em todo esse detalhamento. Suponhamos, portanto, devidamente demonstrada a possibilidade geral de erro segundo os princípios da filosofia empirista; e consideremos apenas como a substituição ilegítima pôde ocorrer aqui.

A experiência dos objetos extensos é descontínua; o espaço puro, ao contrário, não admite descontinuidade. Como as lacunas da extensão experimental foram preenchidas, a ponto de permitir a ideia de um espaço contínuo?

Considere-se uma série de objetos contíguos. Entre dois termos mais ou menos distanciados da série, posso estabelecer uma relação de "distância"; será primeiramente, por assim dizer, o escalonamento das sensações táteis e visuais que preenchem o intervalo; no entanto, a experiência logo me ensina que a relação de distância permanece idêntica, ao passo que as sensações intercalares mudam de natureza: a relação de distância se torna independente, em meu pensamento, destas ou daquelas impressões particulares. Posso ir mais longe e supor, por exemplo, a aniquilação dos objetos intermediários. O que permanece em minha experiência para representar a distância? Resta ao menos isto: que, para passar de uma margem à outra da lacuna assim criada, devo deslocar o olho ou a mão, nem mais nem menos do que se o intervalo estivesse pleno de objetos visíveis e tangíveis.[398] Chego assim a considerar a "distância" — invisível e intangível em si mesma — como uma "capacidade de objetos corporais ou de sensações visuais e táteis",[399] capacidade esta representada e medida, em minha experiência atual, por uma sensação motora de minha mão ou de outra parte de meu corpo.[400] Nada me impede de aumentar indefinidamente, pela imaginação, essa capacidade; obtenho então a noção de espaço puro e contínuo. A origem psicológica dessa noção denuncia seu valor exato, ou melhor, mostra a que elemento preciso esse valor está ligado.

De fato, eu imagino o espaço absoluto como uma "capacidade de objetos", isto é, como a condição externa permanente de certa ordem de minhas sensações visuais e táteis. Adoto, portanto, a hipótese de uma causa estável, exterior a mim, de que dependeria a fixidade das distâncias que constato.

> Tis only *causation* which produces such a connexion [...]; nor can the other two relations [isto é, "relations of time and place"] be ever made use of in reasoning, except so far as they either affect or are affected by it. There is nothing in any objects to persuade us, that they are either always *remote* or always *contiguous*; and when from experience and observation we discover that their relation in this particular is invariable, we always conclude there is some secret *cause*, which separates or unites them.[401]

É preciso observar, desde já, a importância excepcional atribuída por Hume à ideia de causa. Tão logo as relações afirmadas ultrapassam o nível de percepções diferenciais, implicam uma relação de causalidade: o valor objetivo delas será comandado pelo próprio valor dessa relação, que assume, assim, um papel central e decisivo.

C) CRÍTICA DA RELAÇÃO DE IDENTIDADE OBJETIVA (SUBSTÂNCIA E EU SUBSTANCIAL)

As relações temporais e espaciais, portanto, não têm valor em si mesmas senão na medida em que são um aspecto da experiência direta, isto é, dentro dos limites muito restritos da extensão concreta simultaneamente perceptível e do tempo concreto apreendido sem interrupção. Para além disso, tais relações valem o que pode valer a relação de causalidade.

O mesmo se deve dizer, segundo Hume, sobre a relação de identidade objetiva, que, aliás, apresenta uma conexão muito estreita com a relação de tempo. A identidade percebida não é, com efeito, na linguagem de Hume, nem a unidade atual de uma percepção, nem a semelhança extrema de duas percepções, mas a persistência inalterada de uma percepção ao longo de um período: "The principle of individuation (or principle of identity) is nothing but the *invariableness* and *uniterruptedness* of any object thro' a supposed variation of time".[402]

Para intervalos de tempo muito breves, a identidade de uma percepção (ou de um objeto) se traduz na experiência direta: não passa, em suma, de uma percepção prolongada. Mas logo sobrevêm eclipses da percepção atual: a identidade cessa de ser experimentada. Que fazemos então?

> We readily suppose an object may continue individually the same, tho' several times absent from and present to the senses; and ascribe to it an identity, notwithstanding the interruption of the perception, whenever we conclude that if we had kept our eye or hand constantly upon it, it wou'd have convey'd an invariable and uninterrupted perception. But this conclusion beyond the impressions of our senses can be founded only on the connexion of *cause and effect*.[403]

Entre percepções sucessivas, semelhantes, porém descontínuas, restabelecemos a continuidade, isto é, a identidade, relacionando todas elas a uma mesma causa objetiva persistente. Uma vez mais, ultrapassamos a experiência direta exclusivamente por meio da causalidade.

A relação de identidade forma o núcleo psicológico da ideia de substância e da ideia do *eu*.

O que é a "substância"? Dir-se-á, com a escola, que a substância "is something which may exist by itself"?[404] No entanto, observa Hume, essa definição convém a toda percepção clara e distinta.[405] Na realidade, a "substância" designa uma coleção estável de ideias simples, agrupadas sob um único nome.[406] Concebemos a substância como causa permanente e metempírica da estabilidade de um agrupamento de representações, como "identidade" profunda de uma ideia complexa.

Quanto à *ideia do eu subsistente*, não é nem mais nem menos a ideia da identidade pessoal. Decerto, existem filósofos que nos gratificam com a intuição direta, luminosa, dessa identidade substancial e permanente.[407] Infelizmente, porém, a experiência lhes desmente. A que se reduz a consciência que temos de nós mesmos? A uma "bundle or collection of diferent perceptions, which succeed each other with an unconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement".[408] Nessa multiplicidade movente, introduzimos a unidade e a

permanência — a identidade, em suma — pelo mesmo procedimento causal que nos faz atribuí-la a objetos exteriores, a plantas e animais.[409]

A formação da ideia do *eu* é favorecida, aliás, pelo jogo da memória, que enfileira a série inteira de nossas percepções segundo suas semelhanças e suas relações dinâmicas.[410] No entanto, o vínculo da memória não bastaria para fundamentar experimentalmente esse "something unknown and mysterious, connecting the parts beside their relation",[411] esse algo a que chamamos "soul, self or substance", menos ainda porque esse "algo" de permanente, nós o estendemos por uma extrapolação ousada para além dos limites atuais de nossa memória.[412]

Se a ideia do *eu* tem algum valor, deve-o — ela também — à relação de causalidade, fundamento da relação de identidade metempírica. Assim, somos remetidos, uma vez mais, àquela relação de causa e efeito, que aparece como o único fundamento dos conhecimentos que pretendem ultrapassar a experiência atual: "Here then appears that, of those three relations which depend not upon the mere ideas, the only one that can be trac'd beyond our senses, and informs us of existences and objects which we do not see or feel, is *causation*".[413]

d) crítica da noção de existência

Na passagem que acabamos de citar, Hume faz derivar de uma aplicação do princípio de causalidade todo conhecimento metempírico de objetos existentes. É o momento de especificar, com o filósofo inglês, essa noção de *existência*.[414]

Antes de tudo, importa distinguir a ideia de *existência* da ideia de *existência exterior*. A simples ideia de existência se confunde com a percepção em si; toda ideia é, por isso, a ideia de um ser ("of a being"): "The ideia of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other".[415] A existência, rigorosamente falando, não é, portanto, uma ideia distinta, passível de

ser conjugada ou não com outras ideias: confunde-se com o próprio fato da representação, sensorial ou ideal.

No entanto: os filósofos — seguindo, aliás, o movimento instintivo e ilusório da imaginação — quiseram avançar para além dos dados da experiência direta e descobrir, por trás da existência ideal, uma existência externa, mais profunda e, por assim dizer, mais real;[416] essa hipótese de uma dupla existência correspondia à necessidade, para eles, de definir, sob a variabilidade descontínua das percepções, uma identidade permanente. Ora, vimos anteriormente que o valor da relação metempírica de identidade dependia do valor da relação de causalidade. Precisaremos estudar esta última, portanto, antes de saber se é legítimo associar a "existência ideal" a uma "existência externa"; as "percepções", a "objetos" distintos delas; a "aparência", a uma "realidade".[417]

E) CRÍTICA DA CAUSALIDADE

1. O PRINCÍPIO METAFÍSICO DE CAUSALIDADE. — O que é, exatamente, a "relação de causalidade"? A tradição filosófica sempre teve em grande conta um princípio geral de causalidade, que se pode enunciar mais ou menos assim: "Whatever begins to exist must have a cause of existence".[418] Segundo alguns, essa proposição seria intuitiva, diretamente evidente; segundo outros, pode ao menos ser evidentemente demonstrada. Ora, diz Hume, ela não poderia ser uma intuição, pois não temos, como intuição, senão a experiência direta dos fenômenos sensíveis. Quanto às pretensas demonstrações, ou elas contêm uma petição de princípio e pressupõem a causalidade; ou equivocam-se quanto à palavra "produção" que, na verdade, significa simplesmente causalidade; ou insistem, sem ater-se ao cerne da questão, na impossibilidade, para o "nada", de ser causa.[419] Evidentemente, continua o crítico: "If everything must have a cause, it follows that, upon exclusion of other causes, we must accept of the object itself or of nothing as causes. But 'tis the very point in question, whether every thing must have a cause of not".[420]

A crítica de Hume, no terreno em que se desenvolve, é irrefutável: de nenhum silogismo sairá legitimamente o princípio de causalidade. E não basta, para provar racionalmente a causalidade, constatar em nós um instinto de causalidade, um impulso cego da inteligência para transpor seu objeto próprio e dar um salto no desconhecido. Isso porque o espírito pode, sem contradição lógica, resistir a essas tendências loucas e confinar-se comportadamente numa ordem de conhecimentos que lhe seja proporcional. Essa é a atitude que o empirista observa à sua maneira.[421]

Aliás, vamos mostrar de uma só vez a impossibilidade tanto de uma prova intuitiva como de uma prova dedutiva do princípio geral de causalidade. Citamos literalmente o raciocínio de Hume, porque evidencia bem um dos postulados fundamentais de seu empirismo.

> As all distinct ideas are separable from each other, and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, 'twill be easy for us to conceive any object to be non-existent this moment and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause or productive principle. The separation, therefore, of the idea of a cause from that of a beginning of existence is plainly possible for the imagination; and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that it implies no contradiction nor absurdity; and is therefore incapable of being refuted by any reasoning from mere ideas; without which it is impossible to demonstrate the necessity of a cause.[422]

Notem-se os dois pressupostos que sustentam esse raciocínio: primeiro, a identidade completa entre ideia e representação; segundo, a assimilação, que já havíamos ressaltado em Locke, entre separabilidade lógica (por abstração analítica) e separabilidade real. Tais pressupostos, admitidos por Locke, são mortais para seu dogmatismo semiempirista. Não o são em menor medida, no fim das contas, para o dogmatismo cartesiano, visto que o primeiro dos dois pressupostos (de que o segundo é apenas um corolário) reedita o axioma fundamental do racionalismo: o objeto formal da inteligência, ou o inteligível, comensurado à própria unidade da representação conceitual; ora, seria possível que, na realidade, e independentemente do que pensem cartesianos ou leibnizianos, os elementos da "representação", mesmo em nossas ideias mais sublimes, fossem todos de origem sensorial, e que a unidade deles fosse, portanto, puramente a da quantidade. Nesse

caso, o recorte imaginativo assumiria o valor de uma análise racional e tornar-se-ia o signo de uma separabilidade objetiva. E Hume teria perfeitamente razão em pretender que a ideia de uma causa, por jamais pertencer identicamente à representação de um objeto qualquer e ser sempre passível, portanto, de ser desconjugada dela, não é suscetível de demonstração lógica.

Apesar disso, aos olhos de um filósofo leibniziano, o empirismo ainda não teria vencido a partida. De fato — objetar-se-ia —, a natureza e a condição da ideia de causa foram inexatamente apreendidas por Hume. Por que seria proibido supor que a ideia de uma causa transcendente não tivesse, primitivamente, o caráter de uma *representação* autônoma, mas antes o de uma *relação complementar* (exigência de "razão suficiente"), cuja inteligência afetaria universalmente as representações que ela recebe? Um dos termos dessa relação seria sempre a representação determinada ou o objeto empírico: o outro termo se definiria unicamente pela própria relação, como complemento do primeiro; constituiria o que Hume denomina "relative idea".

Este último responderia, decerto, que semelhante "ideia relativa" pode não ser impossível "a priori". No entanto, realmente, se tal fosse nossa ideia de causa, essa ideia seria totalmente desprovida de valor científico, visto que não traz a garantia nem da experiência, nem da necessidade lógica: Se vós lhe atribuís um valor, é por instinto ou por decreto arbitrário. "Quod gratis affirmatur, gratis negatur".

— No entanto — poderia replicar o dogmatista idealista —, se não justifico nem experimentalmente, nem logicamente o princípio de causalidade, tenho ao menos para mim a evidência com que ele se impõe a toda inteligência. Meu dogmatismo positivo é aqui mais razoável do que o seria um dogmatismo negador.

— Que seja — concluiria Hume —, por isso meu empirismo fenomenista não chegará ao ponto de *negar* o que ultrapassa a experiência: contentar-se-á em traçar os limites para além dos quais a razão humana se aventura com imprudência; meu empirismo é "cético",

simplesmente. Teriam poder sobre ele, que seria rejeitado por bem ou por mal, se paralisasse totalmente a inteligência humana; no âmbito da experiência, contudo, esta mantém todo o seu funcionamento útil, visto que pode ainda receber ou compor "objetos", perceber suas relações mútuas diretas e preparar, assim, as reações motoras: toda essa atividade objetiva permanece independente da relação ontológica de causalidade. Há mais que isso, porém, e pretendo explicar, empiricamente, a *inclinação natural* que leva o entendimento a "inferir" dos efeitos às causas.

2. O PRINCÍPIO EMPÍRICO DE CAUSALIDADE. — Se a causalidade não nos é *imposta* por um raciocínio *a priori*, é preciso que ela nos seja *sugerida* pela experiência:

"Since it is not from knowledge or any scientific reasoning that we derive the opinion of the necessity of a cause to every new production, that opinion must necessarily arise from observation and experience".[423]

A gênese do princípio de causalidade deve esclarecer-nos sobre seu alcance verdadeiro, assim como a gênese das ideias nos informou sobre seu valor possível.

É fato que, em nossa experiência direta, certas impressões ou certas ideias foram encontradas em "conjunção constante", de modo tal que uma acompanhava ou seguia regularmente a outra. Por exemplo, à impressão "chama" sempre sucedeu a impressão "calor". Nesse caso, prossegue Hume, "without any further ceremony, we call the one *cause*, and the other *effect*, and infer the existence of the one from that of the other".[424] Ou seja, cada vez que uma dessas impressões associadas revive na memória ou na sensação direta, evoca a ideia da impressão conjugada.

A associação constante e repetida dos dois termos empíricos de uma relação, assinala Hume, fornece-nos um novo aspecto dessa relação, menos desanimador, talvez, que a noção metafísica de produção, que não nos permitia avançar uma linha sequer. Por si só, as relações

empíricas de simples contiguidade ou de sucessão não bastam, evidentemente, para representar a relação causal; com a "conjunção constante", aproximamo-nos do objetivo; um passo a mais e encontraríamos a ideia de "conexão necessária" equivalente à ideia de "relação causal".[425]

— No entanto, será que esse último passo não é, precisamente, o mais difícil de dar? Acumulem, tanto quanto quiserem, as conjunções particulares, e terão de fato a ideia de uma *associação constante* no passado, mas em absoluto a ideia de uma *conexão necessária*, de onde extrairiam a ideia de uma causa.

— Está correto; por isso, aparecerá mais adiante que, segundo Hume, a "conexão necessária" entre causa e efeito é consequência da inferência causal, não o termo intermediário em que essa inferência se apoiaria.[426]

Devemos, portanto, descobrir outro intermediário entre a "conjunção constante" e a "causalidade".

Para isso, estudemos a inferência causal de mais perto.[427]

Constatei, no passado, que a impressão B sempre sucedia à impressão A. Ora, eis, por exemplo, que a lembrança de A desperta em mim. Como passaria eu da ideia de A à exigência da ideia de B?

Por via de raciocínio? Uma única demonstração de B seria possível: a que se fundamentaria no meio-termo seguinte: "constância das leis naturais", ou "semelhança da experiência futura e da experiência passada", ou algo desse gênero.

Mas quem demonstrará, sem recorrer de antemão ao princípio de causalidade, "that those instances of which we had no experience resemble those of which we have had experience"?[428] Isso porque, com toda certeza, posso "conceber uma mudança no curso da natureza".[429]

A indiferença causal não é, portanto, um raciocínio construído nos termos A e B. Visto que não é, tampouco, uma constatação direta

desses dois termos, mas a passagem de um termo atualmente dado a outro termo ainda não dado, já não temos outro recurso senão considerar essa "passagem" em si mesma, tal como se apresenta na experiência interna.

Ora, apresenta-se primeiramente como um caso de associação, mas de associação reforçada por uma conexão constante no passado.[430] De fato, constatamos de maneira geral que a repetição de um mesmo processo psicológico cria em nós um "hábito", em virtude do qual as impressões simultaneamente experimentadas tendem a reemergir juntas na consciência clara. Uma associação frequente e não contradita no passado deve criar uma *tendência* cada vez mais forte à evocação comum dos elementos associados.

Traduzamos esse fato psicológico na linguagem objetiva da causalidade e veremos a "conexão constante" de duas impressões sucessivas transformarem-se num *cha mado irresistível de uma pela outra*, em outros termos, tornarem-se, por intermédio de um *hábito* do sujeito, uma "*conexão praticamente necessária*", isto é, indissolúvel. Encontramos assim, na própria tirania do hábito evocativo, uma "relação natural" de causalidade, que nos obriga a passar desta ou daquela impressão a esta ou aquela ideia. Essa "relação natural e vivida"[431] impele nosso espírito, diz Hume, para além dos elementos estritamente "filosóficos" (isto é, empiricamente dados) do conhecimento direto.

A substituição de uma simples "conexão constante" por um "hábito necessitante" aproximou-nos da causalidade verdadeira, sem ainda, contudo, fazer-nos alcançá-la. De fato, pouco nos serviria haver constatado que o despertar de uma impressão ou de uma ideia se acompanha da invencível espera de outra impressão ou de outra ideia: a relação de causalidade deve permitir que concluamos, a partir de um termo existente, pela *existência* objetiva de um segundo termo, não apenas por sua evocação ideal.

Aqui, Hume recorre à noção de "crença" ou de "assentimento",[432] que sempre desempenhou um papel tão importante na psicologia inglesa.

É evidente que, do ponto de vista da existência objetiva, classificamos espontaneamente, em ordem de importância crescente, as ideias da imaginação, as da memória e as impressões diretas. Por que essa gradação? Ela não se deve à adjunção de não sei que ideia de existência às duas últimas categorias: as lembranças e as impressões; isso porque "nós não possuímos ideia abstrata de existência, separável da ideia de objetos particulares".[433] Tampouco se deve a uma diferença de conteúdo, ou a uma distribuição diversa das impressões ou das ideias. Deve-se somente, portanto, à "maneira" como certas ideias, subjetivamente, nos afetam, isto é, a um *sentimento*: "Belief is nothing but a peculiar feeling, different from the simple conception".[434]

É preciso, porém, especificar a natureza desse "sentimento" de crença, ligado à lembrança e à percepção direta. Primeiramente, entre impressões ou lembranças, por um lado, e ideias da imaginação, por outro, não descobrimos outra diferença subjetiva além de uma saliência mais ou menos vigorosa, uma "vivacidade" maior ou menor. De que modo uma lembrança real se torna uma simples ideia, senão empalidecendo, apagando-se em alguma medida? Inversamente, uma imaginação, de tanto ser repetida, assume consistência e acaba por usurpar o lugar da lembrança ou da impressão: prova disso são os mentirosos de boa-fé e os alucinados. "Thus it appears that the *belief* or *assent*, which always attends the memory and senses, is nothing but the vivacity of those perceptions they present, and that this alone distinguishes them from the imagination".[435]

Como será que a "crença" intervém na relação de causalidade? Podemos constatar por experiência[436] que a crença que se liga a uma impressão se estende à ideias que lhe são associadas, e com tanto menos perda quanto mais estreita a associação. Ora, a tendência evocativa criada por hábito é realmente o elo mais direto e mais indissolúvel que conhecemos entre percepções; e tal tendência, como vimos, constitui a base física da relação dita de causalidade. Segue-se

daí que, na relação causal, os dois termos emergirão com índices de credibilidade sensivelmente iguais. Se o termo original é uma impressão ou uma lembrança, investiremos do mesmo valor objetivo, do mesmo grau existencial, o termo evocado.[437]

> The transition from a present impression always enlivens and strenghtens any idea. When any object is presented, the idea of its usual attendant immediately strikes us, as something real and solid. 'Tis felt rather than conceived, and approaches the impression from which it is deriv'd, in its force and influence.[438]

Seria impossível, observa Hume, levar a análise da relação de causalidade para além das constatações que acabamos de fazer; pode-se perscrutá-la tanto quanto se quiser, e aí se constatarão realmente apenas três elementos essenciais: no ponto de partida, um primeiro termo, impressão ou lembrança; depois, um hábito evocativo que se tornou imperioso e faz surgir um segundo termo, anteriormente associado ao primeiro; por fim, um investimento do segundo termo com o índice de realidade do primeiro termo, uma *transferência de assentimento ou de crença*.

Dessa análise decorre diretamente o *valor epistemológico do princípio empírico de causalidade*.

Primeiramente, o elo de causalidade não comporta justificação racional: é um processo natural, psicológico, cujo desdobramento regular constatamos em nós e cuja utilidade prática podemos avaliar. Não busquemos aí um valor especulativo, que pertence apenas à experiência direta.

Ao menos, porém, como processo natural irresistível, o que a causalidade nos ensina, ou em que nos obriga a crer? Todos os filósofos estabelecem uma afinidade particular entre a causalidade e a ordem dos fatos, a ordem existencial. A causalidade nos faz afirmar — instintivamente — a existência. A existência de que, exatamente?

Permitam-nos citar o próprio texto de Hume:

> The only existences of which we are certain are perceptions, which being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent, and are the first foundation of our conclusions. The only conclusion we can draw from the existence of one thing to that of another, is by means of the relation of cause and effect, which shows that there is a connexion betwixt them [...]. The idea of this relation is deriv'd from past experience, by which we find that two beings are constantly conjoin'd together, and are always present to the mind. But as no beings are ever present to the mind but perceptions, it follows that we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and *objects*.[439]

Portanto, a relação de causalidade outra coisa não faz senão estender o caráter existencial de percepções atuais a percepções evocadas; percepções atuais e percepções evocadas são ou foram elementos de experiência direta, externa ou interna. Entre termos dessa natureza, a relação causal se estabelece legítima e necessariamente, embora irracionalmente.

Mas será que isso seria assim se o segundo termo não fosse uma ideia derivada da experiência, uma impressão enfraquecida, mas tão somente o que Hume denomina "ideia relativa", isto é, uma vaga e abstrata noção, como a de *objeto* ou de *realidade externa*, jamais experimentada em si mesma e resultante apenas de um trabalho ilusório de imaginação? Não, pois aqui faltaria aquela "conjunção" constante dos dois *termos* na experiência passada, conjunção esta sem a qual o hábito evocativo perde toda garantia experimental. O princípio empírico de causalidade não conduz, portanto, ao princípio ontológico de causalidade.

§5 — Conclusão geral: fenomenismo absoluto e ceticismo. Revanche indireta da metafísica

A) NOSSA ÚLTIMA ESPERANÇA DE ALCANÇAR UMA REALIDADE METEMPÍRICA DESMORONA COM O PRINCÍPIO ONTOLÓGICO DE CAUSALIDADE

Restam-nos unicamente, em matéria de valores especulativos, os dados diretos da experiência, isto é, segundo Hume, a "percepção"

como tal (como "fenômeno", dir-se-ia desde Kant): seja a percepção simples que nos fornece os elementos de nosso conhecimento, seja a percepção diferencial que nos revela ao mesmo tempo algumas de suas relações elementares.

A crítica empirista de Hume desemboca, portanto, num *fenomenismo absoluto*.

Compreende-se a partir daí o alcance daquela brincadeira na conclusão de *Inquiry concerning Human Understanding*:

> Quando percorremos nossas bibliotecas, se formos fiéis aos nossos princípios, que massacre não deveríamos cometer! Se pegarmos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, nós nos perguntaremos: *será que contém raciocínios abstratos relativos à quantidade ou ao número*? Não. *Será que contém raciocínios experimentais relativos às coisas de fato e de existência*? Não. Joguem-no então na fogueira, pois só pode conter sofismas e ilusões.[440]

Além de uma única ciência abstrata, a matemática pura — e vimos por que —, o empirista só poderia reconhecer como válidas as ciências experimentais. Eis assim delimitado o terreno do conhecimento humano. Mas nesse mesmo terreno, o entendimento não dispõe de nenhum meio legítimo para distinguir "objetivo" e "subjetivo", realidade e aparência, existência ideal e existência exterior, visto que cada percepção afirma apenas a si mesma e o que depende dela: tudo é para nós "fenômeno".

B) COMO SE PÔDE NOTAR, OS RACIOCÍNIOS CRÍTICOS QUE CONDUZEM HUME AO FENOMENISMO REPOUSAM SEMPRE, EM ÚLTIMA ANÁLISE, EM POSTULADOS FUNDAMENTAIS DO EMPIRISMO: A EXPERIÊNCIA DIRETA E A ANÁLISE

Talvez, aqui ou ali, se pudesse contestar o valor lógico desses raciocínios; quanto ao essencial, porém, eles atingem o alvo, se aceitarmos suas premissas. Acreditamos ter o direito de repetir que Hume é apenas um empirista coerente consigo mesmo.

Será que isso significa que, mediante a admissão do princípio empirista, o fenomenismo de Hume oferece uma solução de todos os problemas que a razão humana formula irresistivelmente? Longe disso. E o próprio filósofo inglês faz, muitas vezes, a confissão de sua perplexidade. Sente-se às voltas com uma antinomia que renasce sem cessar, que o agarra ora de um lado, ora de outro.

As percepções isoladas não requerem, em virtude do princípio empirista, justificação ulterior: são elementos primitivos, átomos psicológicos aos quais tudo deve ser reduzido. Por outro lado, contudo, tais percepções se associam, necessariamente, regularmente: associam-se em agrupamentos objetivos, associam-se na unidade da consciência; o que é essa ligação misteriosa, que não se justifica apenas por seus elementos assim religados e, no entanto, se impõe à atividade do meu entendimento? Essa ligação, posso constatá-la em mim como um processo irresistível, "but all my hopes vanish, when I come to explain the principles that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory which gives me satisfaction on this head".[441]

Estou submetido, portanto, a uma necessidade unificadora, que desisto de definir em si mesma ou de explicar: eu deveria limitar-me a descrever seus efeitos e a perseguir suas analogias. Tanto mais que o princípio empirista me acua para duas conclusões irreconciliáveis, ao que parece, com toda explicação razoável de minhas tendências associativas:

> In short, there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences*, and *that the mind never perceives any real connexion among distinct existences*.[442]

Se eu pudesse admitir, seja a inerência de percepções distintas num sujeito psicológico simples e existente, seja a percepção direta de uma compenetração real entre as impressões objetivas cuja existência me é dada, tudo se esclareceria; no entanto, eu abandonaria então o princípio empirista de análise, fundamento primordial de minha

crítica. Que fazer? "For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess that this difficulty is too hard for my understanding".[443]

Vê-se qual é a antinomia de que Hume se esquiva por uma pirueta cética: é a velha e primitiva antinomia entre *multiplicidade* e *unidade*. O empirismo pulveriza o conhecimento humano e se vê, a partir daí, bem entravado diante das manifestações de unidade que a natureza maliciosa lhe propõe incessantemente, à maneira de problemas irritantes e, para ele, insolúveis.

A bem dizer, o empirismo nem sequer deseja conhecer a antiga antinomia. Abraça a multiplicidade porque a experiência é múltipla; quanto à unidade desse múltiplo, não a nega: ignora-a, e é seu dever ignorá-la, pois não encontra explicação final.

Eis, porém, a revanche da unidade metempírica. Ela adere a todas as iniciativas do filósofo fenomenista. Banida do cenário luminoso do conhecimento, refugia-se sob o assoalho do palco, no maquinário que comanda às escondidas, porém eficazmente, a organização inteira do cenário. A partir daí, Hume já não logra desalojá-la; tem de reconhecer-lhe a influência, tão profunda quanto inexplicável. Será que se trata da unidade abstrata das ideias gerais? Esta não terá lugar na consciência clara; que seja: mas virá realizar-se nas características específicas da *atividade evocativa*. Ou, ainda, entre as sucessões de impressões e ideias, o *hábito ativo* é o que lançará, como um traço unificador, o elo dinâmico de causalidade. Por fim, as descontinuidades e os eclipses de uma experiência demasiado curta serão colmatados, bem ou mal, pela inva são dessa "crença", que cria na diversidade ondulante das ideias a estabilidade de um "valor em si". Os termos tão frequentemente repetidos por Hume — "custom", "habit", "belief or assent" — são várias homenagens indiretas à unidade metafísica e confissões de impotência do empirismo puro. Ao pressioná-los um pouco, veríamos exsudarem noções metafísicas de "especificação" ou de "causalidade formal", de "finalidade" e de "ser".

Conclusões gerais do Caderno II

I. *A história da filosofia moderna antes de Kant* permitiu que controlássemos, na prática e em detalhe, a previsão teórica que formulávamos desde as primeiras páginas deste caderno, a saber: que as filosofias pré-kantianas, tanto a racionalista como a empirista, *desenvolvem as próprias consequências da teoria geral dos conceitos, que se tornou prevalente no fim da Idade Média.*

Será que outro desenvolvimento teria sido possível sobre a mesma base? Não acreditamos nisso; de fato, se o conhecimento conceitual *direto* dos objetos materiais não é sintético e universalizante, no sentido em que o entendeu S. Tomás, só pode ser intuitivo e singular: ou ele copia a percepção sensível até o ponto em que já não se diferencia essencialmente dela — como o pretenderam os empiristas, resignados ao agnosticismo mais radical —, ou procede de uma penetração intelectual direta das essências, sem interposição verdadeira de uma passividade sensível — como o supuseram os ontologistas de todos os matizes, exagerando o realismo metafísico. Na via do empirismo, a simples lógica levava ao fenomenismo de Hume. Na via do dogmatismo ontologista, ou do racionalismo, a mesma lógica impiedosa impelia ao monismo de Spinoza. A filosofia cética de Hume e a filosofia realista de Spinoza representam, cada qual em seu gênero, sistemas acabados, pontos terminais do pensamento, e, diríamos até: becos sem saída — delas só se pode sair retrocedendo. E revelam-nos também, uma e outra, o alcance exato dos pressupostos longínquos que as dirigem.

II. *Notou-se que o duplo desenvolvimento* — racionalista e empirista — da filosofia pré-kantiana se realiza de acordo com linhas divergentes: as fases terminais manifestam entre si uma oposição irredutível, a

oposição entre razão pura e experiência sensível, entre unidade inteligível e multiplicidade material. No entanto, há mais: sob a antinomia geral de racionalismo e empirismo, que trai o vício original da filosofia pré-kantiana tomada em seu conjunto, pululam, no próprio interior das tendências opostas, antinomias secundárias: mais numerosas no racionalismo, que afirmou mais; mais reduzidas no empirismo fenomenista, que minimisa a afirmação. Faremos posteriormente, com Kant, um apanhado sistemático e uma explicação dessas antinomias particulares. No entanto, já assinalamos de passagem as principais. Será preciso relembrar sua fonte próxima? Foi, tanto de um lado como de outro, a confusão entre "representação" e "significação" no conceito; a impotência, portanto, para estender a "significação" dos conceitos para além dos objetos cuja forma própria eles "representam" diretamente. Disso resultaram: no racionalismo, a intrusão despercebida da multiplicidade quantitativa no próprio interior do inteligível; no empirismo, ao contrário, a atribuição inconsciente de um valor de "objeto inteligível" ao fenômeno como tal, o que equivale a confundir, em alguma medida, a unidade propriamente dita com o elemento inconsistente de uma multiplicidade, o absoluto com o relativo, o necessário com o contingente.[444]

Em geral, a filosofia pré-kantiana, derivada do nominalismo ockhamista, ou pelo menos derivada de uma tese que foi a base do ockhamismo, está *aprisionada em uma alternativa fundamental, cujos dois termos geram, por sua vez, antinomias*. Ora, "ex vero non sequitur nisi verum". Torna-se manifesto que estávamos mal orientados desde o início, uma vez que as filosofias terminais — seja o espinosismo ou o wolfianismo de um lado, seja o fenomenismo empirista do outro — contêm cada uma sua parcela de erro.

III. *Mas não há erro total*. Todo erro encerra em si uma verdade parcial. Reencontrar a verdade parcial do empirismo e da metafísica racionalista, recuar para antes do ponto lógico de divergência entre eles e conciliá-los, corrigindo as causas do desvio, isto é, o dogmatismo racionalista e o exclusivismo empirista, essa será a tarefa assumida por

Kant. Para abreviar a linguagem, chamaremos essa tarefa de tentativa de *síntese entre racionalismo e empirismo*. Antes de descrevê-la e apreciá-la,[445] devemos, aqui mesmo, chamar mais particularmente a atenção para alguns pontos de fixação que se ofereciam ao pensamento kantiano.

IV. *Em primeiro lugar, poderia surpreender que*, sem desconsiderar os encadeamentos lógicos, tenhamos proposto como tipo consumado do racionalismo, antes de Kant, o monismo de Spinoza, pois, afinal, foi o *racionalismo leibniziano-wolffiano*, e não o *spinozismo*, que se impôs nos primórdios da filosofia crítica. De fato, é Wolff, não Spinoza, que Kant fez entrar em acordo com Hume. Mas isso quase não importa, pois o ponto preciso que interessa à filosofia crítica é comum às duas metafísicas racionalistas. De resto, Spinoza marca bem, do ponto de vista doutrinal, a consumação extrema do racionalismo pré-kantiano. E pode até ser de algum interesse notar que, logicamente falando, Wolff não tinha outra defesa contra o monismo senão o estranho raciocínio em que ele tenta deduzir, do princípio formal de identidade, o princípio ontológico de razão suficiente.[446] Ora, esse raciocínio não apenas contém uma evidente petição de princípio, como dissimula uma verdadeira contradição; Kant o notou, de modo equivalente, quando, durante a fase pré-crítica de sua evolução pessoal,[447] acreditou assinalar a impossibilidade de demonstrar analiticamente uma "causa" ontológica qualquer, isto é, de tratar como "razão lógica" de um efeito uma realidade distinta deste. A partir daí, aos olhos de Kant, a oposição entre causa e efeito escapava à justificação racional, que já não atingia, nas coisas, senão o princípio imanente, fundamento da necessária identidade delas. Se Kant se houvesse detido aí e, em vez de avançar na via crítica, houvesse empreendido a construção de um sistema de metafísica especulativa, não teria podido, sem ilogismo ou, ao menos, sem arbitrariedade, evitar o panteísmo spinoziano. Uma vez derrubada a frágil barreira do paralogismo wolffiano, os princípios racionalistas impelem, por sua natureza, ao monismo. Dessa afinidade lógica teremos uma nova confirmação ao estudar, posteriormente, os grandes sistemas transcendentalistas, oriundos do kantis mo e infinitamente

próximos de um spinozismo transposto para o tom do idealismo crítico.[448]

Poderíamos dizer, portanto, com alguma aparência de razão, que, se na história das ideias o wolffianismo é um ponto de fixação "real" da filosofia kantiana, o spinozismo é um ponto de fixação "virtual".

v. *Kant não tinha, a seu lado, sustentando-o* — e, talvez também, aprisionando-o —, apenas as metafísicas racionalistas: pôde beneficiar-se das *tentativas de epistemologia crítica* feitas por seus predecessores. Reduziremos a três pontos principais os ensinamentos que se depreendem dessas tentativas.

1. O PAPEL EPISTEMOLÓGICO DO SUJEITO. — Por vezes se atribui à filosofia moderna o mérito de haver introduzido a consideração do sujeito no problema do conhecimento.

Não entremos em discussões sobre o exagero desse elogio, cuja forma exclusiva não é nem um pouco equitativa para com as filosofias antigas, que realçaram a espontaneidade do *sujeito* e a imanência do *objeto* no conhecimento intelectual. De resto, todo sistema que se alça a uma metafísica do conhecimento deve apoiar-se na consideração do sujeito. Isso porque a relação de conhecimento entra necessariamente, numa construção ontológica, como síntese imanente entre *sujeito* e *objeto*.

O que é verdade, todavia, é que a filosofia moderna fez um uso mais diretamente epistemológico da noção do *eu* ou do *sujeito*. Em princípio, ela não estava errada. Uma vez questionado o valor geral do realismo antigo, onde procurar, portanto, um apoio para a crítica, que se tornara oportuna, de nossas certezas fundamentais, senão naquele "ponto singular" em que *sujeito* e *objeto* se encontram e se confundem, isto é, no *eu*?

Ao erigir o "penso, logo existo" como pedra angular de toda filosofia, Descartes preludiava o "subjetivismo" inevitável da crítica moderna. No entanto, ele não reconheceu o ângulo especial sob o qual o *eu* se presta a fundamentar uma crítica verdadeiramente rigorosa: o *eu* cartesiano

permanece *eu*-substância, porção do *objeto* ontológico. Além disso, é preciso reconhecer, a função diretamente epistemológica do "cogito" cartesiano reduz-se a fornecer, numa aplicação particularmente clara, o tipo do critério de indubitabilidade ou de evidência, que Descartes então estende, por analogia, a outros objetos. Em suma, portanto, a precedência do Eu ainda é, aqui, apenas a precedência de um objeto privilegiado entre outros objetos: com veleidades de independência absoluta, a epistemologia cartesiana se desdobra nos moldes do realismo objetivista dos antigos.

O empirismo, também, recorre ao *sujeito*, mas apenas a um "sujeito psicológico", lugar de agrupamento e agente de associação das representações sensíveis. Ora, os fatos e gestos de um "sujeito psicológico", ainda que explicassem o "mecanismo" do conhecimento, não poderiam fundar seu "valor" objetivo, o que Hume proclama, aliás, com a delicadeza de um ceticismo sorridente.

Em contrapartida, Leibniz, o Leibniz dos *Novos ensaios*, ao definir a inteligência como função objetiva (aperceptiva) — formal e, ao mesmo tempo, ativa —, quase foi mais feliz; no entanto, não soube justificar criticamente seu ponto de vista dinâmico.

Será que é preciso, então, em epistemologia e até em metafísica, abandonar toda consideração do sujeito pensante? Não necessariamente. O fracasso das tentativas que acabamos de relembrar chega a sugerir, por exclusão, a condição em que um uso do "sujeito" pensante na crítica do "objeto" pensado tornar-se-ia legítimo: não ser impelido — na crítica, evidentemente — a tratar o sujeito seja como objeto (Descartes), seja como simples faculdade psicológica extrínseca ao objeto (Hume): o sujeito só pode definir o valor do objeto na medida exata em que, identificando-se ao objeto, opõe o objeto a si mesmo; ou então, em outros termos, na medida em que isto ocorrer: quando o "cognoscens in actu" for, identicamente, o "cognoscibile in actu". Essa noção nova do sujeito, encarado como *função intrínseca e constitutiva do objeto pensado* (digamos: como "sujeito

transcendental"), impor-se-á a toda filosofia crítica e, antes de tudo, à filosofia kantiana.

2. A NOÇÃO DO FENÔMENO. — Postular o problema do realismo metafísico é desjungir — "per modum questionis" — do conteúdo da consciência a afirmação ontológica que a envolve; é, portanto, de modo equivalente, definir o fenômeno como objeto "precisivo" de investigação. Cada vez que os antigos se empenharam em justificar seu realismo, empregaram — ao menos implicitamente — a noção de fenômeno. Reconheceremos, contudo, que esta só recebeu sua plena significação crítica na filosofia moderna, no momento em que, pela primeira vez, a realidade metafísica foi aí não apenas questionada, como relegada por inteiro, sistematicamente, ao âmbito hipotético do incognoscível. Nesse momento, a noção de fenômeno, deixando de representar um ponto de vista puramente metódico e provisório do espírito, foi empregada para delimitar um território privilegiado do conhecimento e para qualificar uma filosofia. Queiram lembrar-se da crítica das ideias do eu, da substância e da existência no empirismo de Hume: como se deve ter observado, desta vez, o repúdio ao realismo metafísico correspondia expressamente à adoção do fenômeno como objeto formal do conhecimento. O fenômeno se reveste, a partir daí, de uma significação técnica muito nítida: é o puro conteúdo de consciência, despojado de toda propriedade ontológica; ou ainda: a representação na medida em que só postula a si mesma.

Kant beneficiou-se da desobstrução realizada por Hume; retomou a noção do fenômeno, transformada em ponto de partida obrigatório de toda investigação crítica. Todavia, teve de começar por dissipar um mal-entendido, que subsiste no cético inglês: nós o assinalamos anteriormente; e vale a pena enfatizar ainda, antes de abordar a filosofia kantiana. Hume não faz distinção de direito entre "fenômeno" e "objeto fenomenal"; para ele, o "fenômeno" é a representação manifestada na consciência clara, introduzida nas relações de associação, simbolizada na linguagem, em suma, portadora de todos os atributos de um "objeto" de pensamento. Ora, as condições que explicam a presença de uma representação bruta — isto é, de um conteúdo diversificado — em

nossas faculdades cognoscentes talvez não bastem para explicar como essa representa ção assume, para nós, valor de "objeto", isto é, opõe-se no interior de nosso espírito à nossa subjetividade cognoscente. A "objetivação" da diversidade empírica suscita um problema, que Hume não parece haver suspeitado, e que se tornará o problema central da *Crítica da razão pura*: "Como simples representações podem ser relacionadas com objetos" (isto é, assumir, no pensamento, valor de objetos)?

Veremos, em Kant, a diferenciação operar-se entre o problema do realismo metafísico (de que Hume tratou) e o problema novo da "objetivação" como tal.

3. ESPAÇO, IDENTIDADE E CAUSA. — Desde o início de sua carreira filosófica, Kant viu-se às voltas com essas três noções, que desempenhariam um papel importante na lenta elaboração do ponto de vista crítico.[449]

Encontrou-as cobertas de interpretações, não apenas contraditórias entre si, mas, além disso, conforme ele percebeu pouco a pouco, igualmente inaceitáveis, cada qual, em si mesma.

O espaço — em que os escolásticos reconheciam um elemento irracional, fundamentado na matéria — havia-se "intelectualizado" entre os cartesianos; tornava-se até, simplesmente, na filosofia leibniziana-wolffiana, o estágio confuso de uma ideia de coexistência objetiva. Entre os empiristas, ao contrário, o espaço permanecia ligado à representação sensível — não como condição prévia e universal desta última, mas como elaboração secundária de sensações visuais, táteis e motoras.

Quanto à identidade, outra coisa não era, aos olhos dos empiristas, senão a pura coincidência, de fato, da representação consigo mesma; já para os racionalistas, a relação fundamental de identidade mantinha o caráter da necessidade propriamente dita, a um só tempo lógica e ontológica.

Entre a relação de identidade e a de causalidade, o wolffianismo, preocupado em "racionalizar" a "causa" fundamentando-a numa necessidade analítica, estabelecia associações suspeitas: a "razão inteligível" ou a "razão lógica" (*Grund*) tornava-se o equivalente da "razão ontológica" ou da "causa" (*Ursache*). A noção de "causa" aproximava-se assim perigosamente da noção de "essência".

Por outro lado, sob a análise de Hume, a ideia de causa ontológica se esfacelava em uma poeira de relações fenomenais. Para descobrir, nessas três noções difíceis e contestadas, um sentido que não acuasse logicamente nem à impotência cética, nem a um dogmatismo antinômico, Kant precisou de longos tateios, que o puseram, por fim, na via de uma síntese geral entre empirismo e racionalismo. Mostraremos isso no *Caderno III*.

Notas de Rodapé

1 *Caderno I*, livro IV, cap. 3.

2 *Caderno VI*.

3 P. ex., em Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*. Paris, 1921.

4 Lamentamos não ter podido usar, para a elaboração destas páginas, escritas há vários anos, o excelente trabalho do Sr. Edmond Van Steenberghe, *Le Cardinal de Cues (1401–1464). L'action. — La pensée*. Paris, 1920. Não nos parece que haja, entre sua apresentação geral da filosofia cusiana e a nossa, mais restrita em seu objeto, divergência essencial.

5 Cl. Patris Nicolai Cusae, Ard., *Operum*, tomus I. Parisiis, 1514. *De docta ignorantia*, L. 1, cap. 1, folio I recto.

6 Op. cit., L. II, cap. III. fol. XIV verso.

7 Op. cit., L. I, fol. I recto.

8 Op. cit., L. I, cap. V, fol. II verso.

9 Op. cit. L. I, cap. I, fol. I recto.
É preciso sublinhar essa confusão entre o princípio material do número e o próprio princípio da limitação do ser (a essência); em outros termos, a confusão entre "potência", no sentido mais extenso (transcendental) e "matéria prima" ("pura potência"). Confusão similar se encontra, mais ou menos dissimulada, em todos os sistemas metafísicos não tomistas, e jaz também no fundo de todos os panteísmos. Decorre logicamente, aliás, da transposição imprudente de nossas representações conceituais a significações transcendentes: ponto fraco de todo "realismo não crítico do entendimento".

10 Op. cit. L. I, cap. II, fol. I verso.

11 Op. cit. L. I, cap. I, fol. I recto.

12 Op. cit. L. I, cap. III. "Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis", fol. II.

13 Op. cit., L. I. cap. IV, fol. II.

14 Op. cit., L. I, cap. XIII, fol. V verso.

15 Op. cit., L. II, cap. II, fol. XIII verso.

16 Op. cit., *L.* I., cap. IV, fol. II recto.

17 Op. cit., *L.* I, cap. III, Titul. fol. II recto.

18 Op. cit., *L.* II, cap. II, Titul. fol. XIII verso.

19 Op. cit., *L.* I, cap. III, fol. II recto.

20 Op. cit., *L.* I, cap. I, fol. I verso.

21 Ver nosso *Caderno* I, livro IV, cap. 2, pp. 140–141 e 142–143.

22 Op. cit., L. I, cap. VI, fol. III recto.

23 Op cit., L. I, cap. V, fol. II verso.

24 Op. cit., L. I, cap. V, fol. II verso.

25 Op. cit., lib I, cap. V, fol. II verso.

26 Ver nosso *Caderno* IS, p. 126.

27 Op. cit., L. I, cap. XI.

28 Op. cit., L. II, cap. III, fol. XIV verso.

29 L. II, cap. IV, fol. XV verso.

30 Op. cit., L. II, cap. II, fol. XIV recto.

31 Op. cit., L. II, cap. IV, fol. XV verso.

32 Ver Gilson, *Index scolastico-cartésien*. Paris, 1913.

33 No momento de entregar estas nossas páginas à impressão, constatamos que o caráter oportuno desse lembrete não diminuiu. Basta-nos uma prova. A propósito das últimas obras do Sr. Gilson, que se propõe demonstrar as origens medievais da filosofia moderna, um crítico — não escolástico — assinala essa tese como uma novidade interessante; outro crítico — este, escolástico — já se preocupa em ver exagerado um parentesco que deixara de ser reivindicado, tanto de um lado como de outro.

34 *Caderno* I, livro IV. Cf., aqui mesmo, a "Introdução".

35 *Œuvres de Descartes*. Edit. Adam et Tannery, t. 6, p. 2.

36 Op. cit., t. 6. *Discours* etc., Ia part., p. 3.

37 Ibid., pp. 4–5.

38 Ibid., p. 8.

39 Ibid., p. 7.

40 Ibid., pp. 10, 11.

41 Op. cit. *Discours.,* IIa part., p. 11.

42 Ibid., p. 19.

43 *Reg. ad direct, ingenii*, II. In *Œuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, t. 10, p. 366.

44 Op. et ed. cit., t. 6, p. 18.

45 Op. et ed. cit., t. 8. *Principia.* Ia pars, n. 45, p. 22.

46 Op. et ed. cit., *Regulae ad direct.* III, t. 10, p. 369.

47 Op. et loc. cit., p. 368.

48 Loc. cit.

49 Ibid., pp. 369, 370.

50 *Discours.*, IIa part.; op. et ed. cit., t. 6, p. 18.

51 Ibid., p. 19.

52 *Reg. ad direct.* VIII, *op. et ed. cit.,* t. 10, p. 386.

53 *Princip.*, pars Ia. Op. et ed. cit. t. 8, p. 5.

54 *Discours*, IIIa part. Op. et ed. cit. t. 6, pp. 28, 29.

55 *Discours.* IVa part. Op. et ed. cit., t. 6, p. 31, 32.

56 *Principia.* Ia part., op. et ed. cit., t. 8, p. 7.

57 *Principia.* Ia part., op. et ed. cit., t. 8, p. 8.

58 Ver os textos citados abaixo, nas pp. 44 e 50.

59 *Discours.* Ia part., op. et ed. cit., t. 6, pp. 32, 33.

60 *Principia.* Ia part., n. 51, 52, op. et ed. cit., t. 8, p. 7.

61 *Ibid.*

62 *Medit.* II, 23–24, op. et edit. cit., t. 7, pp. 28, 29.

63 Ibid. 31, p. 34.

64 Agost., *De libero arbitrio*, II, cap. 3. Cf. Descartes, op. et ed. cit., t. 7, p. 197. *Objectiones quartae*, 274.

65 *Discours.,* IVa part, op. et ed. cit., t. 6, p. 33.

66 Ver *Caderno* I, livro IV, cap. 3.

67 *Principia*, Ia part., 58, 59. Op. et ed. cit., t. 8, p. 27.

68 *Discours.,* IVa part. Op. et ed. cit., t. 6, pp. 33, 34.

69 *Primae responsiones*, n. 152, in op. et ed. cit., t. 7, pp. 115, 116.

70 *Medi*t. Va, 83. Op. et ed. cit., t. 7, p. 68.

71 Med. Va, 84. Op. et ed. cit, t. 7, p. 69.

72 *Discours.*, IVa part. Op. et ed. cit, t. 6, p. 38.

73 *Lettres*, ed. Cousin, t. 10, p. 70.

74 Ibid.

75 *Discours.* IVa part. Edit. Adam et Tannery, t. 6, p. 37.

76 *Principia.* Ia part., 34. Op. et ed. cit., t. 8, p. 18.

77 *Principia* 1. c.

78 *Secundae responsiones*, n. 189. Op. et ed. cit., t. 7, p. 140. Cf. também as páginas seguintes, 140 a 146.

79 Ibid., n. 198, p. 146.

80 Op. et loc. cit.

81 Loc. cit., n. 190, p. 141.

82 *Secundae responsiones*, n. 207 a 209. Op. et ed. cit., t. 7, pp. 153– 154.

83 Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, Ia conversação. v. Edit. J. Simon, Paris, 1846. Ia série, pp. 45–56.

84 Ibid. x, p. 54.

85 Malebranche, *Recherche de la Vérité.* Livro III, IIa parte. Cap. VI. Edit. J. Simon. IIa série, p. 298.

86 Ibid., p. 305.

87 *Méditations chrétiennes.* Oração. Edit. J. Simon. Ia série, p. 337.

88 *Entretiens.* VIIIa conversação. v. Edit. J. Simon. Ia série, pp. 150–151.

89 Ibid., pp. 157, 158.

90 Ibid. XIII e XIV, pp. 161 a 163.

91 O saudoso v. Delbos, em suas sugestivas *Lições sobre o spinozismo* (*Le Spinozisme*, Paris, 1916), atenua, por oposição a uma tese, realmente exagerada, de Kuno Fischer, a dependência de Spinoza em relação a Descartes. Após leitura atenta da apresentação magistral do filósofo francês, não acreditamos que devíamos modificar em aspecto algum nossas próprias páginas, escritas dois anos antes. Ainda que fundamentalmente de acordo com Delbos, insistimos um pouco mais, todavia, no cartesianismo de Spinoza.

92 Edit. Van Vloten et Land, IIIa ed. 1914, t. 4.

93 O prólogo da va parte da *Ética* (ver edit. V. Vloten et Laud, t. I, pp. 246–247) expressa muito vividamente tanto a admiração de Spinoza pelo princípio do método cartesiano como sua reprovação do uso demasiado severo que dele se faz em certas questões metafísicas.

94 *Benedicti de Spinoza*, opera., recognoverunt Van Vloten et Land. Edit. IIIa. Hagae Comitum 1914, t. I, pp. 1–34.

95 Op. cit., pp. 1 a 7.

96 Op. cit., p. 7.

97 Op. cit., p. 10.

98 Op. cit., pp. 10–11.

99 Op. cit, p. 12.

100 Op. cit, pp. 11–12.

101 *O*p. cit, pp. 11–12.

102 Op. cit, p. 13.

103 Op. cit, p. 12.

104 Op. cit, p. 13.

105 Pp. 54–55.

106 Op. cit, p. 14.

107 Op. cit, p. 14.

108 Op. cit, p. 15.

109 Op. cit, p. 26.

110 Op. cit, pp. 19–20.

111 Essa reserva é formulada em diversos lugares das *Obras* de Spinoza, e resulta, aliás, de toda a sua filosofia. Há uma expressão dela muito nítida, relativa tanto a Bacon como a Descartes, na segunda carta a H. Oldenburg (Spinoza. *Opera*, ed. cit., t. 3, p. 8).

112 Op. cit, pp. 15–17.

113 Op. cit, pp. 18 a 20.

114 Op. cit, p. 19.

115 Op. cit, p. 28.

116 Op. cit, p. 29.

117 Op. cit, p. 27.

118 Op. cit, p. 28.

119 Op. cit, p. 33.

120 Benedicti de Spinoza, *Opera.*, recognoverunt van Vloten et Land. Ed. IIIa, Hagae comitum, 1914, t. 1. *Ethica, ordine geometrico demonstrata.* Pp. 35 e ss.

121 *Ethices*, pars I, def. 1. Op. cit., p. 37.

122 III, def. 1, p. 121.

123 *Tract. de intell. emendat*, p. 28. Cf. supra, p. 76.

124 Def. 3.

125 P. 44.

126 Cf., anteriormente, p. 44.

127 B. de Spinoza. *Opera.* Edit. v. Vloten et Land. tertia. 1914, t. 4. *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae per B. de Spinoza*, p. 143.

128 I, def. 6, p. 37.

129 I, def. 4, p. 37.

130 Loc. cit. *Explicatio definitionis 6ae.*

131 II, pr. 2.

132 Cf, pp. 13 e ss.

133 *Tractatus de intellectus emendatione*, ed. cit., p. 33.

134 I, prop. 2.

135 I, prop. 5.

136 I, prop. 6.

137 I, prop. 3.

138 I, prop. 7.

139 I, prop. 8.

140 I, prop. 11.

141 I, prop. 12, 13.

142 I, prop. 14.

143 I, prop. 4, 5.

144 I, prop. 15.

145 I, prop. 18.

146 I, prop. 16.

147 I, prop. 17.

148 I, coroll. 2, prop. 17.

149 Cf. acima, pp. 17, 18.

150 I, prop. 29.

151 I, prop. 24.

152 I, prop. 25.

153 I, prop. 25, coroll.

154 I, prop. 29.

155 I, prop. 33.

156 I, prop. 33, scholium 2.

157 II, prop. 1.

158 II, prop. 2.

159 II, prop. 5. Cf. prop. 3, 4.

160 II, prop. 5, 6.

161 II, prop. 11. Coroll, p. 82.

162 II, prop. 6 e coroll.

163 Cf. I, prop. 17 a 33.

164 II, prop. 7.

165 II, prop. 7, coroll.

166 II, prop. 11.

167 II, prop. 12.

168 Ibid.

169 II, prop. 13.

170 II, prop. 23.

171 II, prop. 20, 21, 23.

172 II, def. 4.

173 II, prop. 19.

174 II, prop. 38.

175 II, prop. 24.

176 II, prop. 25, 26.

177 II, prop. 27, 28.

178 II, prop. 35.

179 III, prop. 3.

180 II, prop. 48.

181 II, prop. 49, cf. etiam scholium.

182 Ibid. Coroll.

183 III, in fine: Generalis affectuum definitio, p. 180.

184 II, prop. 44.

185 Coroll. II eiusdem propositionis.

186 Prop. 26, pars II.

187 V, prop. 4, scholium.

188 V, prop. 4.

189 V, prop. 3.

190 V, prop. 4, scholium.

191 V, prop. 14.

192 V, prop. 15.

193 II, prop. 40 scholium II.

194 V, prop. 16.

195 Prop. 32.

196 Eiusdem propos, coroll.

197 V, prop. 33.

198 V, prop. 34 e scholium.

199 V, prop. 35.

200 V, prop. 36.

201 Ibid. coroll.

202 Ibid. scholium.

203 Comparar com a identidade wolffiana da "razão lógica" e da "razão ontológica ou da causa". Cf. adiante e *Caderno* III, livro I.

204 Ver *Caderno* VI.

205 As poucas referências deste breve esboço dizem respeito às três edições seguintes: Leibniz, *Opera omnia*, ed. Dutens. Genevae, 1768 — Para a parte estritamente filosófica: L. *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, Berolini, 1840 — Para *Nouveaux Essais*, em particular, a edição original de Raspe: *Œuvres philosohiques* de M. de Leibnitz, publicada por R. E. Raspe. Amsterdã e Leipzig, 1765.

206 Voltaremos a alguns pontos singulares dessa filosofia, no *Caderno* III, a propósito do "período pré-crítico" em Kant.

207 Ver, por exemplo: *Nouv. Essais,* ed. Raspe, p. 27.

208 L. *Op. phil.*, ed. Erdmann, t. 1, p. 1.

209 Ed. cit, p. 1, col. 2.

210 Cf. anteriormente, *Caderno* I, pp. 90 e ss..

211 Ed. cit., p. 6.

212 Ibid.

213 *Carta de L. a Rémond de Montmort*, 10 de janeiro de 1714. Ed. Erdmann, t. 2, pp. 701, 712. Ed. Dutens, t. 5, p. 7.

214 Ed. Erdmann, I, p. 161, col. 1. Ed. Dutens, II, pars I, p. 260.

215 Ed. Erdmann, I, p. 160, ed. Dutens, II. pars II, p. 58.

216 *Principes de la nature et de la grâce*. Ed. Erdmann, II, p. 714.

217 *La Monadologie*, 1714. Edit. Erdmann, II, p. 705, col. 1,1.

218 *Monadol.* 1 c. 2.

219 Ibid., 7.

220 Op. cit, p. 705, col. 2, 8, 9.

221 Ibid., 10.

222 Ibid., 11.

223 Op. cit, p. 706, col. 1. 14.

224 Ibid.

225 Ibid., 15.

226 Ver *Mémoires de Trévoux*, set.–out. 1701. "Extrait d'une lettre de Mr. de Leibnitz, etc.", pp. 203–206. Não nos estenderemos agora nesse argumento, muito interessante; deveremos falar a seu respeito a propósito da evolução pré-crítica de Kant (ver *Caderno III*p).

227 Op. cit, p. 708, col. 2. 45; col. 1, 38–39 e ss.

228 Op. cit, p. 708, col. 1, 38–42.

229 Ibid., 42.

230 Ibid., col. 2, 46.

231 Ibid., 47.

232 P. 709, col. 2–66.

233 P. 709, col. 1, 53.

234 Ibid., 46; 54.

235 Ibid., 54.

236 Op. cit., p. 709. 56.

237 Ibid., 59.

238 *Lettre à M. Bourguet*. Ed. Erdmann, II, p. 720, col. 2.

239 *Lettre à Basnage*, 1698. Ed. Erdmann, I, p. 152, col. 1.

240 Ibid., p. 153, col. 2.

241 *Monadol.* Ed. Erdmann, II, p. 712, col. 1, 83 e ss.

242 No original, *consécution*: trata-se de uma relação de causa e efeito, de uma sequência, de um encadeamento — NT.

243 *Nouv. essais*, "Prefácio", edit. Raspe, p. 6.

244 *Monadol.* Ed. Erdmann, II, p. 712, col. 1, 84.

245 Ibid., p. 701, col. 2, 31.

246 Ibid., 32.

247 Ibid., 33, 36 e ss.

248 Isto é, como um princípio que estabelece, a partir de um termo subsistente — incompletamente inteligível —, uma relação de dependência racional de *outro* termo subsistente, complemento de inteligibilidade do primeiro (ver anteriormente, p. 100).

249 *Philosophia prima, sive Ontologia...*, autore Chr. Wolfio. Edit. Nova. Francofurti et Lipsiae, 1736, p. 47, § 70. Ver todo o capítulo correspondente, intitulado "De principio rationis sufficientis". Wolff explica por que Leibniz pôde postular esse princípio sem demonstrá-lo *a priori*, embora uma demonstração *a priori* fosse desejável.

250 Op. cit., p. 46, §69.

251 Op. cit., p. 39, §56.

252 Cf. *Lettre à Rém. de Montmort*, 1715. III, IV. Edit. Erdmann, II, p. 736, col. 1 e 2.

253 Ver, p. ex., *Seconde réplique de Leibniz a Clarke*. I. Ed. Erdmann, II, p. 748, col. 1 e 2. Ver também os outros textos citados anteriormente.

254 *Monadologie*, textos citados anteriormente.

255 *Lettres entre Leibnitz et Clarke*, 1715–1716. Ed. Erdmann, IL, pp. 747 a 780.

256 *2e répl. de Clarke*, 1. Edit. Erdmann, II, 750, col. 1.

257 *2e réponse de Leibniz*, 7, 8. Ed. Erdmann, II, p. 752, col. 2.

258 *Lettre à R. de Montmort*, 1715. Ed. Erdmann, II, p. 725, col. 2.

259 Ver também, quanto a isso, nosso *Caderno* I, livro IV.

260 Os poucos textos de Nicolau d'Autrecourt que chegaram até nós foram publicados por J. Lappe (*Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*) em *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*. Bd. VI. 2. 1908, pp. 1–31 e 1*–48*. Ver também duas páginas de C. Baeumker em: *Arch. f. Gesch. d. Philos.* Bd. 10, 1897, pp. 252–254.

261 *Prima epist. ad Bernardum*. Ed. Lappe, p. 6*, lin. 14–16.

262 *Altera epist. ad Bernardum*. Ed. cit., p. 6*, lin. 32–33.

263 Ibid., p. 7*, lin. 20–22.

264 Ibid., p. 8*, lin. 15–17.

265 Ibid., p. 9*, lin. 1–4.

266 Ibid., p. 9*, lin. 15–19.

267 Ibid., p. 10*, lin. 6 e ss.

268 Ibid., p. 12*, lin. 19–29.

269 *Epistola Nicholay ad Egidium*. Edit. Lappe, pp. 24* e ss.

270 *Epist. ad Egidium*, ed. cit, p. 28*, lin. 9–35.

271 Ibid., pp. 29*, lin. 29–31 e 30*, lin. 1–3.

272 Edit. Lappe. *Rétractation au pape Clément*, p. 33*, lin. 27–28.

273 *Opus Majus*, pars VI, cap. 1, in *The "Opus Majus" of Roger Bacon*, editado por J. H. Bridges, t. 2. Londres 1900, p. 167.

274 P. 168.

275 Op. cit., pp. 169–171.

276 Ver, por exemplo, no *Novum Organum* (*Œuvres de F. Bacon*. Trad. francesa de Riaux. Paris, 1845), livro II, af. 21 e seguintes, as nove grandes articulações da teoria indutiva e as 27 subdivisões somente das "prerrogativas de fatos".

277 *De dignitate et augmento scientiarum*, IV, 1.

278 Ibid.

279 Isaac Newton. *Optice*. Lausannae et Genevae, 1740, L. III, q. 31, p. 329.

280 *Optice*, L. III, q. 31, pp. 319–320.

281 *Optice*, L. III, q. 28, p. 298. Cf. Ibid., pp. 297–298 e L. III, q. 31, p. 319 bas, 326 bas, 327–330. Ver também: *Principia* editio altera, Amstelodami, 1723, L. III. *Regulae philosophandi* 1 e 2, cum explanatione subiecta.

282 *Optice*, L. III, qu. 31, p. 326.

283 *Principia*, L. III, pp. 483–484.

284 *Optice*, IIa. Ed. Monitio altera.

285 *Optice*, L. III, q. 21, p. 283.

286 Ver *Principia*, 2ª ed. Amstelodami, 1723. Prefácio de Newton, de 8 de maio de 1686, e prefácio de Roger Cotes. — *Principia*, Definitio VIII, p. 5; L. I, sect. II, p. 147, sobretudo o escólio, pp. 172–173. — *Optice*, L. III, q. 28, pp. 297–298; 319–320: "Causa attractionis est aliquod principium actuosum".

287 Londres, 1690.

288 Locke, *Œuvres philosophiques*. Trad. francesa de Coste. Nova edição, revista por M. Thurot, t. 2. Paris: 1821, p. 3. — Introdução ao tomo 1 do ensaio "De l'entendement humain" (nessa edição, a divisão é em dois tomos: as referências indicarão apenas a divisão geral em tomos das "Obras" [*Œuvres*]). [A tradução de Coste foi revisada e aprovada pelo próprio Locke: podemos, portanto, prescindir da citação do texto original inglês — NT].

289 Op. cit., Introd., §8, p. 13.

290 Op. cit., livro I, cap. 1, título, t. 2, p. 15.

291 Op. cit., livro I, cap. 3, §1, título, t. 2, p. 125.

292 Op. et loc. cit., §4, 5, p. 129.

293 Ibid., §6, p. 131.

294 Ibid., §7, p. 132.

295 §11 e ss., p. 133.

296 §18, p. 152.

297 §19, p. 154.

298 Op. cit., livro II, cap. 1, §2, t. 2, p. 177.

299 Leibniz, *Nouveaux Essais*. Edit. Raspe. Prefácio, pp. 6, 7 e livro II, cap. 1, §2, pp. 66–67.

300 Ou uma folha branca, "a white paper", como diz o texto em inglês.

301 Op. cit., livro II, cap. 1, §2, t. 2, p. 175.

302 Op. cit., livro II, cap. 1, §3 e 4, t. 1, pp. 177, 178.

303 Op. cit., livro II, cap. 1, §4, t. 2, pp. 178–179.

304 Op. cit., livro II, cap. 1, §5, t. 2, p. 180.

305 Op. cit., livro II, cap. 1, §25, t. 2, pp. 219–220. Cf, Ibid., cap. 2, §2, p. 223.

306 Op. cit., livro II, cap. 8, §9, t. 2, p. 265.

307 Op. cit., livro II, cap. 8, §10, t. 2, p. 265.

308 Op. cit., livro II, cap. 12, §1, t. 2, pp. 345–346.

309 Op. cit., livro II, cap. 23, §1, t. 3, pp. 311–312.

310 Ibid., §2, p. 314.

311 Ibid., §4, título, pp. 316–317.

312 Op. cit., livro II, cap. 26, §1, t. 3, pp. 387–388.

313 Op. cit., livro II, cap. 26, §2, t. 3, pp. 388–390.

314 Op. cit., livro III, cap. 8, t. 4, pp. 398 e ss.

315 Op. cit., livro II, cap. 30, t. 4, p. 117 e ss.

316 Ibid., §1, p. 117.

317 Ibid., §2, p. 118.

318 Op. cit., livro II, cap. 31, t. 4, p. 125 e ss.

319 Ibid., §2, p. 126.

320 Op. cit., livro II, cap. 32, t. 4, p. 150 e ss.

321 Ibid., §26, p. 175.

322 Ibid., §1, p. 150.

323 Ibid., §13, p. 161.

324 Op. cit., livro IV, cap. 1, §2, t. 5, p. 129.

325 Op. cit., livro IV, cap. 2, §1, t. 5, p. 146.

326 Ibid., p. 147.

327 Op. cit., livro IV, cap. 2, §1, fim, em §8, t. 5, pp. 147–157.

328 Op. et loc. cit., §7, p. 154.

329 Op. et loc. cit., §14, p. 164.

330 Op. cit., livro IV, cap. 2, §14, t. 5, p. 165.

331 Ibid., p. 166.

332 Op. cit., livro IV, cap. 10, §1, t. 6, p. 1.

333 Ibid., §2, p. 3.

334 Ibid., §3, p. 4.

335 Ibid.

336 Ibid., §4, p. 5.

337 §5, pp. 5–6.

338 §6, pp. 6–9.

339 Ed. cit, pp. 137 a 256. *The Works of George Berkeley*. Edit. A. C. Fraser, t. I. Philosophical Works. Oxford, 1901. Todas as referências subsequentes estão no primeiro volume dessa edição.

340 Op. cit. Introd., n. 12, p. 245.

341 Ibid. "Se anexarmos um significado a nossas palavras, e falarmos apenas do que podemos conceber, reconheceremos, creio eu, que uma ideia, a qual, considerada em si mesma, é particular, torna-se geral quando se faz com que represente ou signifique todas as outras ideias particulares do mesmo tipo". "E aqui se deve notar que eu não nego em absoluto que existam ideias gerais, mas somente que existam ideias gerais abstratas".

342 Isto é, *a imagem*, *o elemento de representação*. Não se deve confundir nosso emprego da palavra representação com o que dela fazem Berkeley e, posteriormente, Hume, para designar a propriedade de significar distributivamente os indivíduos e, nesse sentido, de "representá-los".

343 Op. cit., Introd., n. 21, p. 253. "A fonte de onde elas (as ideias gerais) decorrem, isto é, manifestamente, a linguagem".

344 Op. cit., *Principles*, I, 3, p. 259.

345 Ibid., 6, 7; pp. 260–261. "Quanto ao que é dito da existência absoluta das coisas não pensantes, independentemente da percepção que delas tivéssemos, isso continua a ser, para mim, perfeitamente ininteligível. O *esse* delas é o *percipi* delas; e não é possível que elas tenham alguma existência atual fora das coisas pensantes que as percebem". "*Esse* é identicamente *percipi*; o ser tem de ser percebido ou conhecido". "É evidente que não existe outra substância senão o Espírito, ou aquilo que percebe". "É evidente, portanto, que não pode haver substância não pensante, ou *substratum* das ideias".

346 Op. cit., 1, 9 e ss., pp. 262 e ss.

347 Op. cit., 1. 42–44 et alibi. Cf. o muito notável "Essay toward a new theory of vision", no início do mesmo volume da edição de Fraser.

348 "Laws of nature". Cf. op. cit., 1, 30, p. 273 e antes aqui.

349 Op. cit., 1. 28, pp. 272–273.

350 1. 29.

351 1. 32,33.

352 *Treatise of human nature*. Londres, 1739.

353 Hume, *Treatise of human nature*. Edit. L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1896. Book I, part 1, title, p. 1.

354 Op. cit., 1. 1. Seção 1, p. 1. "Todas as percepções do espírito humano se reduzem a dois gêneros distintos, a que chamarei impressões e ideias. A diferença entre uns e outros consiste no grau de força e vivacidade com que atingem a mente e abrem caminho em nosso pensamento ou consciência". (Hume. Oeuvres philosophiques choisies, traduzido para o francês por Maxime David, tomo II, Traité de la nature humaine, Paris, 1912, p. 9)

355 Ibid., p. 2.

356 Op. cit., L. 1, 2, seção 1, p. 27. "É certo, portanto, que a imaginação chega a um mínimo e pode despertar em si uma ideia de que não é capaz de conceber nenhuma subdivisão, e que não pode ser diminuída sem uma total aniquilação" (trad. cit., p. 42).

357 Op. cit., I. 1, seção 1, p. 3.

358 "Their degree of force and vivacity". Ibid., p. 2.

359 Ibid., p. 3. "Após o exame mais preciso de que sou capaz, ouso afirmar que a regra se aplica aqui sem nenhuma exceção; que toda ideia simples tem uma impressão simples que se parece com ela e toda impressão simples uma ideia correspondente" (trad. cit., p. 12).

360 Ibid., p. 7. "Todas as nossas ideias simples procedem, indireta ou diretamente, de suas impressões correspondentes" (trad. cit., p. 15).

361 I. 1, seção 2, p. 7. "Nasce na alma originalmente a partir de causas desconhecidas" (trad. cit., p. 17).

362 I. 3, seção 5, p. 84. "Quanto às impressões que surgem dos sentidos, a causa suprema é, em minha opinião, perfeitamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se surgem diretamente dos objetos, ou são produzidas pelo poder criativo da mente, ou derivam do autor de nosso ser" (trad. cit., p. 109).

363 Op. cit., I. 1, seção 3, pp. 8–10.

364 Op. cit., I. 1, seções 3 e 4, p. 10.

365 Op. cit., i. 1, seção 4, pp. 10–11.

366 I. 1, seção 4, p. 13.

367 Op. cit., I. 1, seção 4, p. 11.

368 Op. cit., seção 4, pp. 12–13. "Eis uma espécie de atração que, conforme se verá, surte efeitos tão extraordinários no mundo mental como no natural, e se manifesta em formas igualmente múltiplas e variadas" (trad. cit., p. 20).

369 Op. cit. I. 1, seção 4, p. 11. "Primos em quarto grau estão ligados por causalidade, se me for permitido empregar esse termo, mas não tão estreitamente como irmãos, menos ainda como filhos e pais" (trad. cit., p. 22).

370 Op. cit., I. 1, seção 7, p. 17. "Um grande filósofo (Dr. Berkeley) contestou a ideia usualmente aceita quanto a isso e afirmou que todas as ideias gerais não passam de ideias particulares, anexadas a certo termo, o que lhes confere significação mais extensa" (trad. cit., p. 22).

371 Ver anteriormente, p. 143.

372 Op. cit. I. 1, seção 7, p. 18. "Que o espírito não pode formar nenhuma noção de quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa dos graus de cada uma" (trad. cit., p. 31).

373 Ibid., p. 20. "As ideias abstratas são, portanto, individuais em si mesmas, por mais gerais que possam se tornar quanto ao que representam. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, embora sua aplicação em nosso raciocínio seja a mesma, como se ela fosse universal" (trad. cit., p. 33).

374 Cf. pp. 130–131.

375 Op. cit., I. 1, seção 7, pp. 20–22.

376 Ibid., p. 20. "Eles não estão real e efetivamente presentes ao espírito, mas só o estão em potência" (trad. cit., p. 34).

377 Ibid. "Mantemo-nos prontos para examinar qualquer um deles, conforme sejamos levados a isso por um propósito ou uma necessidade presente" (trad. cit., p. 34).

378 Ibid., p. 21. "A palavra desperta uma ideia individual, juntamente com certo hábito; e esse hábito produz qualquer outra ideia individual de que possamos precisar" (trad. cit., p. 34).

379 Ibid., p. 21.

380 Ibid., p. 21. "Nós abreviamos esse trabalho por uma consideração mais parcial e vemos apenas poucos inconvenientes que surgem em nosso raciocínio em decorrência dessa abreviação" (trad. cit., p. 34).

381 Ibid., p. 22. “Seja como for, é certo que formamos a ideia de indivíduos, a cada vez que empregamos um termo geral; que raramente ou nunca podemos esgotar esses indivíduos; e que os que restam são apenas representados por meio desse hábito, pelo qual os evocamos, sempre que uma ocasião presente o exija” (trad. cit., p. 35– 36).

382 Op. et loc. cit, p. 22 e ss.

383 Op. cit., I. 3, seção 1, p. 69.

384 Ibid.

385 Ibid., p. 70. “Como dependem unicamente das ideias, podem ser objeto de conhecimento e de certeza” (trad. cit., p. 92).

386 Ibid., p. 70. “[Três dessas relações] se descobrem à primeira vista e pertencem mais propriamente ao âmbito da intuição que ao da demonstração” (trad. cit., p. 92).

387 Ibid.

388 “In a more artificial manner”. Ibid., p. 70.

389 Ibid., p. 71. “Estamos de posse de um padrão preciso, pelo qual podemos julgar sobre a igualdade e a proporção dos números; e, conforme correspondam ou não ao padrão, determinamos as relações entre eles, sem nenhuma possibilidade de erro” (trad. cit., p. 93).

390 Op. cit., I. 3, seção 1, pp. 70–71.

391 Ibid., p. 71. “A geometria pode dificilmente ser considerada uma ciência perfeita e infalível” (trad. cit., p. 94).

392 Ibid. “A geometria fica aquém daquela perfeita precisão e certeza, que são peculiares à aritmética e à álgebra” (trad. cit., p. 94).

393 Ibid., pp. 71–72.

394 Op. cit., I. 2, seções 1–5.

395 Op. cit., I. 2, seção 5, p. 53. “Se a segunda parte de meu sistema for verdadeira, a saber, que a ideia de espaço ou extensão nada mais é que a ideia de pontos visíveis ou tangíveis distribuídos em certa ordem, daí se segue que não podemos formar imagem alguma de um vácuo ou espaço onde não haja nada visível ou tangível” (trad. cit., p. 74).

396 Op. cit., I. 2, seção 5, p. 62.

397 Pp. 60–62.

398 Cabe relembrar que, nas teorias do espaço propostas pelos psicólogos empiristas ingleses do século XIX, são as sensações musculares que fornecem o elemento de continuidade necessária à síntese da ideia de espaço. Esse já é o ponto de vista de Hume.

399 “A capacity of receiving body, or of becoming visible and tangible”. Op. cit., I. 2, seção 5, p. 63.

400 “Sensation of motion in the hand, or other member of the body”. Ibid., p. 62.

401 Op. cit., I. 3, seção 2, pp. 73–74. “Somente a causalidade produz tal conexão [...]; nem podem as duas outras relações jamais ser usadas no raciocínio, exceto na medida em que afetam a causalidade ou são afetadas por ela. Não há nada em objeto algum que nos persuada de que eles estão sempre remotos ou sempre contíguos; e quando, por experiência ou observação, descobrimos que a relação deles nesse particular é invariável, sempre concluímos que existe alguma causa secreta, que os separa ou unifica” (trad. cit., p. 97).

402 Op. cit., I. 4, seção 2, p. 201. “O princípio de individuação (= princípio de identidade) outra coisa não é senão o caráter invariável e ininterrupto de qualquer objeto ao longo de uma suposta variação de tempo” (trad. cit., p. 249).

403 Op. cit., I. 3, seção 2, p. 74. “Supomos de bom grado que um objeto possa continuar individualmente o mesmo, apesar de várias vezes ausente e presente para os sentidos; e atribuímos-lhe uma identidade, não obstante a interrupção da percepção, a cada vez que concluímos que, se houvéssemos mantido nossos olhos ou mãos constantemente sobre ele, teria transmitido uma percepção invariável e ininterrupta. Mas tal conclusão, que extrapola as impressões de nossos sentidos, só pode se basear na conexão de causa e efeito” (trad. cit., p. 97).

404 Op. cit., I. 4, seção 5, p. 233. “É algo que pode exis tir por si só” (trad. cit., p. 284).

405 Ibid.

406 I. 1, seção 6, p. 16.

407 Op. cit., I. 4, seção 6, p. 251.

408 Ibid., p. 252. “Um feixe ou uma coleção de diferentes percepções que se sucedem com inconcebível rapidez, e que estão em perpétuo fluxo e movimento” (trad. cit., p. 306).

409 Ibid., p. 254.

410 Ibid., pp. 260–262.

411 Ibid., p. 254. “Algo desconhecido e misterioso que, além da relação entre elas, conecta as partes” (trad. cit., p. 308).

412 Ibid., p. 262.

413 Op. cit., 1. 3, seção 2, p. 74. “Assim aparece aqui que, daquelas três relações que não dependem de meras ideias, a única que pode ser rastreada para além de nossos sentidos e informar-nos sobre existências e objetos que não vemos nem sentimos é a causação” (trad. cit., p. 97).

414 Op. cit., I. 2, seção 6, p. 66 e ss.

415 Ibid., pp. 66–67. “A ideia de existência está em uníssono com a ideia daquilo que concebemos como existente. Refletir sobre algo, simplesmente, e refletir sobre algo como existente não diferem entre si” (trad. cit., p. 89).

416 Ibid., e 1. 4, seção 2, p. 211.

417 “Existence and external existence, perception and objects, appearance and existence” (loc. cit.).

418 Op. cit., 1. 3, seção 3, p. 78. “Tudo o que começa a existir deve ter uma causa de existência” (trad. cit., p. 102).

419 Pp. 80–81.

420 Ibid., p. 81. “Se tudo tem de ter uma causa, segue-se daí que, excluídas quaisquer outras causas, temos de aceitar por causa o próprio objeto ou o nada. Mas esse é precisamente o ponto em questão, o de saber se tudo deve ou não ter uma causa” (trad. cit., p. 105).

421 Cf. Ibid., p. 79.

422 Ibid., pp. 79–80. “Como todas as ideias distintas são separáveis uma da outra, e como as ideias de causa e efeito são evidentemente distintas, será fácil para nós conceber que qualquer objeto seja não existente neste momento e existente no próximo, sem conjugar a ele a ideia distinta de uma causa ou princípio produtivo. A separação, portanto, entre a ideia de uma causa e a do início da existência é claramente possível para a imaginação; e, consequentemente, a separação atual entre esses objetos é então possível, portanto não implica contradição nem absurdo algum; é, por conseguinte, incapaz de ser refutada por qualquer raciocínio a partir de meras ideias; e sem isso é impossível demonstrar a necessidade de uma causa” (trad. cit., p. 103).

423 Op. cit., 1. 3, seção 3, p. 82. “Visto que não é do conhecimento nem de nenhum raciocínio científico que extraímos a opinião da necessidade de uma causa para toda produção nova, essa opinião deve necessariamente provir da observação e da experiência” (trad. cit., p. 106).

424 Op. cit., 1. 3, seção 6, p. 87. “Sem cerimônia alguma, chamamos a uma causa, e à outra, efeito, e inferimos a existência de uma da existência da outra” (trad. cit., p. 114).

425 Cf. Op. cit., 1. 3, seção 6, p. 87.

426 Ibid., p. 88.

427 Cf. Ibid., pp. 88–90.

428 Ibid., p. 89. “Que aqueles casos de que não temos experiência se assemelham àqueles de que temos experiência” (trad. cit., p. 116).

429 Ibid.

430 Ibid., p. 93.

431 Op. cit., pp. 93–94.

432 “Belief or assent”, op. cit., l. 3, seção 5, p. 86.

433 Op. cit., Appendix, p. 623.

434 Ibid., p. 624; e cf. I. 3, seção 7. “A crença outra coisa não é senão um sentimento particular, diferente da simples concepção” (trad. cit., p. 332).

435 I. 3, seção 5, p. 86. “Evidencia-se assim que a crença ou o assentimento que sempre acompanha a memória e os sentidos outra coisa não é senão a vivacidade das percepções que eles oferecem, e que isso é tão somente o que os distingue da imaginação” (trad. cit., p. 112).

436 Cf. I. 3, seção 8.

437 Ibid.

438 Op. cit., Appendix, p. 627. “A transição a partir de uma impressão presente sempre aviva e reforça qualquer ideia. Quando algum objeto é apresentado, a ideia de seu acompanhante costumeiro nos atinge, como algo real e sólido. É sentido, mais que concebido, e aproxima-se da impressão de que deriva em sua força e influência” (trad. cit., p. 335).

439 Op. cit., I. 4, seção 2, p. 212. “As únicas existências de que estamos certos são as percepções, que, sendo diretamente presentes para nós pela consciência, comandam nosso assentimento mais forte e são o primeiro fundamento de nossas conclusões. A única conclusão que podemos extrair da existência de uma coisa para a de outra é por meio da relação de causa e efeito, que mostra que há uma conexão entre elas [...]. A ideia dessa relação é derivada da experiência pretérita, por meio da qual achamos que dois seres estão sempre conjugados e sempre presentes para a mente. Mas como nenhum ser jamais está presente para a mente exceto percepções, segue-se daí que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-la entre percepções e objetos” (trad. cit., pp. 260–261).

440 D. Hume, *Œuvres philosophiques choisies*, traduzidas para o francês por Maxime David, t. I, Paris, 1912. *Essai sur l’entendement humain*. Final, p. 180.

441 Op. cit., Appendix, pp. 635–636. “Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando venho a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou nossa consciência. Não consigo descobrir teoria alguma que me dê satisfação quanto a isso” (trad. cit., p. 339).

442 Ibid., p. 636. “Em suma, há dois princípios que não posso compatibilizar; tampouco está em meu poder desistir de qualquer um deles, a saber: que todas as nossas percepções distintas são existências distintas, e que a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas” (trad. cit., p. 339).

443 Ibid., p. 636. “Quanto a mim, tenho de invocar o privilégio do cético e confessar que essa dificuldade é árdua demais para meu entendimento” (trad. cit., p. 339).

444 Não insistimos anteriormente, e não insistiremos aqui, nessa contradição interna do empirismo puro, pois teríamos de antecipar muito amplamente a respeito das considerações propostas pela primeira vez por Kant. Voltaremos a isso em tempo oportuno (ver *Caderno* III p).

445 Ver *Caderno* III*c*.

446 Ver acima, livro II, cap. 5, p. 106.

447 Ver *Caderno* III*c*.

448 Ver *Caderno* IV*l*.

449 Ver *Caderno* III*c*.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library